Biblioteca medievală

Din această epistolă, în care Petrus Damianus se întreabă dacă Dumnezeu poate reda virginitatea pierdută şi dacă poate anihila trecutul, provine mult prea vulgarizata expresie „filosofia, slujnică a teologiei", pusă adesea, în mod nedrept, pe seama întregii filosofii medievale. Însă textul poate oferi o turnură lingvistică a filosofiei, o logică a omnipotenţei divine şi o filosofie a creaţiei ascunse în formulele unui mare maestru al scrisului. Ele îl pot incita pe cititorul dispus să asume elogiul indirect al raţiunii şi al limitelor ei, la începutul reformei gregoriene a Bisericii latine şi înaintea apariţiei amplelor discuţii doctrinale ale scolasticii.

În pregătire:

Beroul
Romanul lui Tristan

Alkindi
Despre filosofia primă

Christine de Pisan
Cartea cetăţii doamnelor

Plethon
Despre diferenţele dintre filosofia lui Aristotel şi filosofia lui Platon

EDITURA POLIROM

ISBN 978-973-46-4495-7



www.polirom.ro

Carte publicată şi în ediţie digitală

Pe copertă: ilustraţie din *Divina Comedie* de Dante Alighieri, *Paradisul*, Cântul XXI.
Petrus Damianus la baza scării pe care urcă şi coboară sufletele (la Damianus, ale benedictinilor)

Petrus Damianus

DESPRE OMNIPOTENȚA DIVINĂ

Ediție bilingvă



Biblioteca medievală

POLIROM

Pe copertă: ilustrație din *Divina Comedie* de Dante Alighieri, *Paradisul*, Cântul XXI. Petrus Damianus la baza scării pe care urcă și coboară sufletele (la Damianus, ale benedictinilor)

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,
sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:
PETRUS, SFÂNT, DAMIANUS
Despre omnipotența divină / Petrus Damianus; trad. de Florina Ion, studiu introd., comentarii și indice de Alexander Baumgarten. – Iași: Polirom, 2014
Index

ISBN print: 978-973-46-4495-7
ISBN ePub: 978-973-46-4698-2
ISBN PDF: 978-973-46-4699-9

I. Ion, Florina (trad.)
II. Baumgarten, Alexander (pref.)

21
821.124-96=135.1

Printed in ROMANIA

Petrus Damianus

DESPRE OMNIPOTENȚA DIVINĂ

Ediție bilingvă

Traducere de Florina Ion
Studiu introductiv, comentarii
și indice de Alexander Baumgarten

POLIROM
2014

Ut saltem scintilla non effluat. De ce devine meditația despre transcendență a lui Petrus Damianus o critică a limbajului?

Petrus Damianus își încheie în anul 1067[1] epistola privitoare la posibilitatea lui Dumnezeu de a schimba trecutul exprimându-și dorul de frații de la Monte Cassino printr-o metaforă uluitoare. El spune că îi simte aproape pe aceștia tot așa cum ochilor le este aproape capul, dar nu îl pot vedea niciodată. Metafora tematizează presupusul cunoașterii care îi stă acesteia ca principiu, dar îi rămâne etern inaccesibil și închis într-o uitare de sine prealabilă cunoașterii. Metafora nu este nouă, ci are o istorie[2]. La rândul nostru, vom schița în rândurile următoare o prezentare a epistolei lui Damianus și ne vom întreba dacă forța acestei metafore poate avea o modestă contribuție la înțelegerea sensului ei.

Despre omnipotența divină este unul dintre cele mai cunoscute texte ale lui Petrus Damianus. El a fost foarte popular în întregul Ev Mediu latin și a stat la baza discuțiilor ulterioare despre principiul omnipotenței divine. Pledoaria lui Petrus pentru omnipotența divină a fost reținută, de pildă, de Dante, în contextul

---

1. O altă datare îi aparține lui T. Holopainen (2012, p. 1), fără ca autorul să deschidă totuși o discuție critică privind noua sa datare. În privința referințelor, am preferat să indicăm numele autorului, anul apariției și pagina în cazurile în care lucrarea face parte din bibliografia ilustrativă a epistolei *Despre omnipotența divină*; când referința nu privește direct această bibliorafie, am redat-o în formă completă.
2. *Cf.* A. Baumgarten, „Despre Ahile și despre adevăr", în C. Cioabă și B. Mincă (eds.), *Liber amicorum. Studii și eseuri în onoarea lui Gabriel Liiceanu*, Editura Zeta Books, București, 2012, pp. 135-151.

variatelor apeluri la viața contemplativă ale operei și vieții benedictinului[1]. În istoriografia filosofiei medievale, acest text a jucat inițial un rol nefericit: desprinderea lui din contextul redactării și desemnificarea mai multor expresii ale lui au determinat pătrunderea în *vulgata* istoriei filosofiei medievale a expresiei *filosofia, slujnică a teologiei* (*philosophia, ancilla theologiae*), ca și cum ea ar exprima într-adevăr opinia lui Petrus Damianus și ca și cum s-ar putea referi, prin extrapolare, în general la statutul filosofiei între Antichitatea târzie și Renaștere. Această prejudecată vulgară la adresa tradiției filosofice medievale reprezintă o eroare, iată, dublă, care va reieși indirect din analiza epistolei, pe care ne-o propunem în rândurile următoare. Neînțelegerea „slujnicelor" (în ocurență: trei) din scrisoare a condus și la o înțelegere eronată a figurii lui Petrus, asimilat adesea unei figuri ecleziale intransigente și rigoriste, a cărui aparentă rezervă față de artele liberale ar putea fi simbolul unei rupturi între istoria eclezială și cultivarea disciplinelor umaniste.

O asemenea prejudecată a putut fi înlăturată foarte încet: prin eforturile lui Etienne Gilson de a pune în relief pregătirea excelentă a lui Damianus în artele liberale[2], prin studiul atent al surselor literare și al instrucției sale retorice romane, realizat de cel mai recent editor al epistolei, André Cantin[3], prin discutarea problemei omnipotenței divine din perspectiva logicii modale (Simo Knuuttila[4], Toivo Holopainen[5]) sau prin efortul de a înțelege

1. Dante, *Paradisul*, XXI, 121-123, unde Petrus Damianus figurează în cercul contemplativilor și evocă viața ascetică a benedictinilor secolului al XI-lea, în comparație cu ceea ce Dante constata drept decădere pentru secolul său. (Dante, *Divina Commedia*, introduzione di I. Borzi, commento a cura di G. Fallani e S. Zennaro, Biblioteca Economica Newton, Roma, 1996, p. 566: *In quel loco fu' io Pietro Damiano,/ e Pietro Peccator fu' ne la casa/ di Nostra Donna in sul lito adriano.*)
2. Gilson (1922), p. 219.
3. Cantin (1972), tot capitolul V, pp. 265 *sqq*.
4. Knuuttila (1993), capitolul 2, mai ales pp. 63-67, referitoare la Damianus, care discută pasajul de la începutul paragrafului 31 și îl consideră ambiguu, fiind de părere că Petrus Damianus nu ar afirma totuși supremația lui Dumnezeu asupra principiului contradicției, ci doar o poziție ambiguă.
5. Holopainen (2012).

scrisul lui Damianus din perspectiva angajamentului său în primele episoade ale reformei vieții monastice care poartă numele papei Grigore al VII-lea (1073-1085), chiar dacă măsurile propriu-zise ale papei survin abia după ce Petrus nu mai este în viață (John Marenbon[1] sau, dintr-o perspectivă monografică mult mai amănunțită, Thierry Lesieur[2]).

De fapt, evenimentele care stau la baza acestor interpretări sunt foarte simple. Petrus Damianus își face studiile în arte liberale pe lângă școlile catedrale de la Faenza și Parma, cu susținerea materială a fratelui său. Urmează o carieră de magistru în artele liberale și apoi este avocat, iar în jurul anului 1035 devine eremit benedictin la Fonte Avellane, apoi prior al mănăstirii, din 1043. Din 1045 este angajat în reforma Bisericii latine, în timpul papei Grigore al VI-lea (1045-1046), al arhidiaconului Hildebrand și al împăratului Henric al III-lea. În 1057 este numit de papa Ștefan al II-lea (1057-1058) episcop de Ostia și cardinal, dar după 1067 renunță la episcopat, iar în ultimii săi ani de viață își continuă activitatea de reformator în diferite locuri ale creștinătății latine, între care un reper important este abația de la Cluny. Opera sa este compusă din scurte tratate și mai ales scrisori rezultate din activitatea sa eclezială, reunite în volumele 144 și 145 ale *Patrologiei latine*.

În anul 1066, poate chiar în data de 29 septembrie[3], odată cu celebrarea Sfântului Ieronim, ia masa cu frații de la Monte Cassino, al căror abate este Desiderius, viitorul papă Victor al III-lea (1086-1087), iar la masă li se citește un pasaj din *Epistola ad Eustochium* a lui Ieronim, unde autorul este de părere că Dumnezeu, deși omnipotent, nu îi poate reda totuși unei tinere virginitatea pierdută. În anul următor, Petrus le adresează lui Desiderius și tuturor fraților de la Monte Cassino scrisoarea tradusă în acest volum și cunoscută, prin convenție editorială, sub titlul *Despre omnipotența divină*. El critică aici opinia lui Desiderius și discută

1. Marenbon (1996), pp. 1-19.
2. Lesieur (2003), pp. 373-376, unde autorul discută modul în care raportul dintre viața și miracolele părintelui spiritual al lui Damianus, Romuald, apar în *Vita Romualdi* redactată de Petrus și pot fi citite ca un tip de conștiință a ordinii lumii ce premerge epocii reformei.
3. *Cf.* nota 2, p. 18.

principiile care pot implica opinia lui Ieronim: raportul dintre ordinea naturii, ordinea cuvintelor și ordinea divină, posibilitatea ca Dumnezeu să modifice trecutul și statutul dialecticii în raport cu cel al naturii divine. Pe măsura derulării discursului, se modifică oponenții: Petrus nu mai scrie contra lui Desiderius, ci a „dialecticienilor". În această lucrare găsim o expunere foarte colorată stilistic, o retorică aprinsă și o desfășurare argumentativă întreruptă de o serie de mituri cu valoare de *exempla*. Totul începe și se încheie cu o subliniere a dorului și admirației lui Petrus față de viața monastică de la Monte Cassino.

Simplitatea acestor elemente biografice și literare este doar primul nivel la care putem citi textul. Le-am amintit în această formă pentru a salva, de la început, posibilitatea unei lecturi care nu își refuză nici elementul istoric, nici desfășurarea argumentativă, nici importanța miturilor și a discursului simbolic al textului. Idealul acestei simultaneități vine dintr-o constatare simplă și foarte naivă: exegeza contemporană a acestei scrisori își împarte domeniile cu o anumită exclusivitate, logicienii păstrând evenimentul istoric drept unul strict doxografic, teologii reținând din discuția argumentativă doar soluția finală, cu valoare strict doctrinară, iar istoricii încadrând episodul în fenomenul mai larg al reformei Bisericii latine care începe în a doua jumătate a secolului al XI-lea[1]. Din câte știu, textul nu a primit și o a patra lectură, a medievistului interesat de hermeneutica simbolurilor, a rolului miturilor, de descifrarea subînțelesurilor contextuale și de refacerea opiniei lui Petrus Damianus în urma unui efort de punere în paralel a celor patru lecturi menționate, fără a lăsa deoparte nici una dintre lecturile posibile. Este ceea ce ne propunem în rândurile următoare[2].

1. Ryan (1954), p. 176 ; Parisse (2002), p. 1105.
2. Un prim argument privind justificarea unui asemenea demers este interpretarea pe care am construit-o pentru înțelegerea sensului argumentului existenței divine în *Proslogion*-ul lui Anselm de Canterbury, redactat cu 22 de ani mai târziu decât textul lui Petrus. În acea interpretare, am căutat argumente pentru a arăta că desprinderea din context a faimosului capitol al II-lea îl face lipsit de sens, dar că reconstrucția din perspectiva lecturii istorice, teologice, literare și simbolice a restului textului, mai ales a prefeței și a primului capitol, împreună cu polemica cu Gaunilon lansată de Anselm, oferă rezultate neașteptate din perspectiva înțelegerii argumentului, a discursului, a surselor neoplatoniciene și a teoriei anselmiene a subiectivității. Pentru că în textul lui Petrus am regăsit câteva teme anselmiene, dar mai ales *vocabularul* cu semnificații particulare ale lui Anselm, ne-am putut imagina că aplicarea unei lecturi asemănătoare poate avea succes și în cazul acestei epistole. (*Cf.* Anselm de Canterbury, *Proslogion sau discurs despre existența lui Dumnezeu*, traducere din limba latină, note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, și Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, studiu introductiv de Anton Adămuț, Editura Polirom, Iași, 2003.)

Pentru aceasta, vom porni de la două nivele de analiză situate la extremitățile logice ale cercetării. Pe de o parte, ne vom întreba care este cel mai general context teoretic (și cel mai larg, dar numai din punctul de vedere al istoriei filosofiei medievale) în care putem înțelege problema polemicii lui Petrus. Pe de altă parte, vom încerca să schițăm contextul restrâns în care se desfășoară polemica lui Petrus. După ce am fixat aceste două limite, vom interpreta elementele textului pe cele patru paliere pe care le-am enumerat și vom putea avea premisele unei înțelegeri a semnificației acestui tratat.

1. Contextul filosofic larg și cel restrâns ale epistolei lui Petrus

Cel mai larg context la care ne putem gândi constă în evocarea unor evenimente ale istoriei filosofiei mult anterioare și posterioare mediului în care a fost compusă epistola. Ne gândim, într-un prim exemplu, la programul filosofic al lui Boethius, care, în debutul secolului al VI-lea, dorea să traducă în limba latină opera lui Aristotel pentru a putea consolida aplicarea categoriilor gândirii la natura divină: *praedicatio in divinis*[1] a fost, în acest sens, un apel receptat în întreaga istorie a filosofiei de tradiție

1. Boethius, *Tratate teologice*, traducere din limba latină și note de Octavian Gordon și Bogdan Tătaru-Cazaban, postfață de Anca Vasiliu, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 96-97: *At haec cum quis in divinam verterit praedicationem* – „Dar dacă le convertim într-o predicație despre Dumnezeu".

latină sub semnul unei tensiuni conceptuale între transcendența creatorului și efortul de semnificare a lui în vederea constituirii unui discurs despre divinitate pe care abia secolul al XIII-lea l-a numit propriu-zis *teologia* și l-a considerat o știință ce poate să fie predată și să ocupe un loc determinat în Universitate. Într-un al doilea exemplu, ne putem gândi la un efort foarte asemănător al lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, pentru care structura unui nume divin este posibilă numai prin colaborarea dintre obiectul numit și subiectul care numește, realizată pe calea procesiunii și convertirii de tradiție neoplatoniciană: numele divine sunt rezultatul acestei colaborări, „binefăcătoare" din partea naturii divine, „imnice" din partea celui ce le rostește, datorită aceleiași transcendențe a Creatorului care scoate limbajul care i se adresează din cadrele regimului său natural de semnificare: „Numele divine se referă în chip *iluminător* și *imnic* la binefăcătoarele emanații divine"[1]. În aceste două exemple, raportul dintre transcendență și limbaj ridică o dificultate a legitimității limbajului și a regulilor sale de semnificare.

În celălalt segment istoric care ni se pare relevant în cazul de față, ne putem gândi, într-un prim exemplu, la Abelard și la turnura lingvistică pe care el o imprimă discursului teologic, indicând faptul că temeiul teologiei trece prin chestionarea posibilității de semnificare a limbajului[2]. Al doilea exemplu este Iacob de Viterbo, cu *De divinis praedicamentis*, pentru care validitatea numelor divine provine din aplicarea categoriilor gândirii la natura divină și depinde de constituirea unui ansamblu complex între modurile de semnificare și obiectele semnificate[3]. Al treilea exemplu îl constituie ampla discuție a secolului al XIV-lea, ce are în centrul

1. πρὸς τὰς ἀγαθουργούς τῆς θεαρχίας προόδους ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσαν. *Cf. Corpus dionysiacum*, Pseudo Dionysius Areopagita *De divinis nominibus*, herausgegeben von Beate Regina Suchla, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1990, p. 112, l.6-8.
2. *Cf.* J. Jolivet, *Abelard: artele limbajului și teologia*, traducere din franceză de L. Ilinescu, M. și B. Tătaru-Cazaban, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2011, mai ales capitolul V, „*Trivium* în slujba teologiei", pp. 261-380.
3. Iacobi de Viterbio, O.E.S.A., *Quaestiones de divinis praedicamentis*, I-X, quas edendas curavit Eelcko Ypma, O.S.A., Romae, 1983.

ei figura lui Grigore de Rimini[1], pentru care întemeierea teologiei ca știință trece prin critica limbajului și analiza atentă a raportului dintre asentiment și complexitatea a ceea ce poate fi semnificat, în vederea recuperării augustinismului în predarea teologiei și mai ales a idealului anselmian (exprimat la scurt timp după redactarea epistolei lui Petrus și respirând atmosfera polemicilor secolului al XI-lea) prin care *credința caută înțelegerea*[2]. Este foarte posibil ca aceste salturi amețitoare prin istoria filosofiei medievale să lase impresia unei lipse de precauție științifică, în absența câtorva mii de note explicative care să le susțină generalitatea. Cu toate acestea, simpla nevoie de a fixa un cadru de maximă generalitate este cel mai mărunt argument care le cere.

Un argument mai important decât primul este unul de autoritate și invocă un loc care este astăzi comun și acceptabil al istoriografiei filosofiei medievale: faptul că, de exemplu, în opinia lui Alain de Libera, exigențele teologice ale conceptului transcendenței divine au obligat filosofia – așa cum ieșise ea din ambientul intelectual al Antichității târzii – la o repliere și o fortificare în interiorul unei filosofii a limbajului și că, timp de o mie de ani începând din secolul al VI-lea, putem identifica o mulțime de exemple ale acestui fenomen[3].

Al treilea argument, și mai important în contextul de față, este că Petrus Damianus, în această epistolă, are drept teză centrală faptul că regulile limbajului și gândirii produc extrapolări nepermise când semnifică obiecte care cad în afara sferei experienței cuprinzătoare a lor[4]. Cu această teză, autorul angajează o relație istorică indiscutabilă cu cele cinci exemple amintite mai sus.

1. *Cf.* P. Bermon, *L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*, J. Vrin, Paris, 2007, p. 371, care citează și comentează Grigore de Rimini, *Comentariul la Sentințele lui Petrus Lombardus*, „Prologul", I, 1.
2. *Fides quaerens intellectum*: Anselm de Canterbury, *Proslogion sau discurs despre existența lui Dumnezeu*, ed.cit., prolog și capitolul 1, pp. 7-12.
3. Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1991, p. 152, împreună cu o dezvoltare a acestei teme în K. Köng Pralong, *Etre, essence et contingence. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, Les Belles Lettres, Paris, 2006, p. 97.
4. *Cf.* paragraful 17 al scrisorii. În toate trimiterile de mai jos, ne vom folosi de numerotația paragrafelor pe care am propus-o în prezenta ediție și am explicat-o în ultimul paragraf al acestui studiu introductiv.

La cealaltă extremă, contextul particular al secolului al XI-lea oferă câteva episoade relevante pentru înțelegerea acestei scrisori. Primul aspect ține de paralelismul deja stabilit în cadrul exegezei între discuțiile din acest secol din tradiția latină privind rolul logicii în înțelegerea sacramentelor și dezbaterile din lumea musulmană între apărătorii ortodoxiei religioase (*kalam*) și cei dispuși să o discute în termenii tradiției filosofice (*falsifa*)[1]. Referindu-ne însă aici doar la tradiția latină, mai întâi trebuie să luăm în considerare întinderea bibliotecii de filosofie a acestui secol: din Aristotel, doar *Categoriile* și *Despre interpretare*[2], completate de *Isagoga* lui Porfir și de comentariile lui Boethius la o parte a *Organon*-ului, precum și de *Consolarea Filosofiei* a lui Boethius. Problema silogismelor ipotetice putea fi cunoscută în epocă din tratatul cu acest nume al lui Boethius[3]. La acestea se adaugă o bibliotecă bogată de patristică latină și greacă, putând oferi surse numeroase pentru cultura filosofică și enciclopedică a Antichității și a Evului Mediu timpuriu: Ieronim, Augustin, Dionisie (în traducerile lui Eriugena și Herluin), Cassiodor, Isidor, Beda, Eriugena, Alcuin puteau fi citiți în bibliotecile secolului al XI-lea. O asemenea imagine face, evident, nefuncțională de la bun început ideea că Petrus ar critica filosofia ca filosofie, prefăcând-o într-o „slujnică" a teologiei (oricum inexistentă pentru el ca domeniu de cunoaștere autonom). El nu o poate critica deoarece nu este informat asupra întinderii ei, așa cum vor putea afla latinii abia spre finalul secolului al XII-lea. Dimpotrivă, aceste surse foarte sărace alimentează sistematic și consistent studiul celor șapte arte liberale organizat pentru laici și clerici deopotrivă pe lângă școlile episcopale. Fenomenul acesta privește axa centrală a ideii de educație în Evul Mediu timpuriu, care își are rădăcinile în decizia din 529 a Conciliului de la Vaison de a nu admite în rândurile clerului persoane fără o instruire elementară, pentru care erau prevăzute școli parohiale[4] și în generalizarea sistemului de învățământ al școlii catedrale în urma reformei

1. *Cf.* Cantin (1972), pp. 173-181; Libera (2003), pp. 287-288.
2. Marenbon (1996), p. 1.
3. Cantin (1997), p. 33.
4. *Cf.* P. Riché, *Educație și cultură în Occidentul barbar. Secolele VI-VIII*, traducere de Florica Bechet, Editura Meridiane, București, 2001, p. 83.

carolingiene. Rezultatele acestei tradiții de răspândire a artelor liberale corespund unui exemplu particular de continuitate a învățământului care se transmite, în ultima parte a secolului al X-lea și în prima parte a secolului al XI-lea, de la profesor la student, avându-i ca actori pe Gerbert din Aurillac (950-1003), care îl are ca student pe Fulbert de Chartres (970-1028), care îl are ca student pe Berenger din Tours (m. 1088)[1]. Pentru Gerbert, o istorie a francilor redactată în secolul al X-lea de Richer de Saint Rémy relatează minuțiozitatea și ordinea cu care acesta parcurgea biblioteca de logică pe care epoca sa i-o oferea[2]. Toți acești autori numesc *dialectica* domeniul circumscris de puținele texte aristotelice pe care le au la dispoziție[3]. Berenger este, spre deosebire de profesorii lui, eroul unei polemici de mai multe decenii, cu consecințe instituționale în raporturile sale cu Biserica și cu rezultatul unei celebrități maxime a problemei dezbătute în mediile intelectuale ale secolului său: el susține public, în dispută cu Lanfrancus de Pavia, începând cu anul 1049, că regulile dialecticii pretind că prezența divină în euharistie este simbolică, și nu substanțială. Grație lui Lessing, care a descoperit în 1770 în biblioteca de la Wolfenbüttel unicul manuscris rămas de la Berenger[4],

1. Pentru această continuitate, *cf.* Cantin (1997), p. 8.
2. *Cf.* Richer von Saint Rémy, *Historiae*, III, 42, ed. H. Hoffmann, Monumenta Historiae Germaniae, 28, Hanovra, 2000. Documentul este frecvent citată în diversele descrieri ale epocii, fiind printre puținele surse ale cunoașterii predării logicii în această epocă: Gilson (1922), pp. 211-212; Cantin (1997), p. 38, etc.
3. Cantin (1972), p. 196, indică mai multe pasaje care atestă identificarea dintre logică și dialectică pe care Petrus le putea cunoaște: Cicero, *De oratore*, II, 38: *Videsne Diogenem fuisse qui diceret artem se tradere bene disserendi et vera ac falsa diiudicandi quam verbo* dialecticen *apellaret*; Boethius, *In Ciceronis Topicam*, I, PL, 64, 1045b: *Haec est igitur disciplina quasi disserendi quaedam magistra quam logicen peripatetici veteres apellaverunt, hanc Cicero deffiniens disserendi diligentem rationes vocavit... hanc igitur Plato dialecticen dicit*; Cassiodor, *Institutiones*, „Praefatio": *ad logicam quae et dialectica dicitur*; Isidor, *Etimologii*, II, 22, 1. Alcuin își numește și el tratatul de logică *De dialectica* (PL, vol. 101, col. 950-975).
4. Cantin (1997), p. 69. Textul este astăzi editat: Berenger de Tours, *Rescriptum contra Lanfrannum*, ed. R. Huygens, în *Corpus christianorum*, Brepols, Turnhout, 1988.

putem înțelege astăzi dimensiunile unei polemici la care a răspuns, inițial, Lanfrancus, apărând doctrina Bisericii și protestând împotriva extrapolării studiului dialecticii asupra sacramentelor. Or, aceeași extrapolare este obiectul vehementelor critici din scrisoarea lui Damianus. Lanfrancus, care a părăsit abația de la Bec, din nordul Franței, l-a urmat pe William Cuceritorul în bătălia de la Hastings din 1066 și a devenit arhiepiscop de Canterbury. Elevul său, Anselm din Aosta, i-a urmat atât în abația de la Bec, cât și, în ultima parte a vieții sale, cu o întrerupere, la arhiepiscopia de la Canterbury. Pentru înțelegerea scrisorii lui Damianus, contemporană polemicilor dintre Lanfrancus și Berenger, trebuie să amintim două aspecte bine-cunoscute ale operei lui Anselm: el redactează celebrele sale tratate *Monologion* și *Proslogion* sub semnul unei reconstrucții argumentative care în mod declarat evită apelul la Scriptură, punându-se în slujba edificării unei *ratio fidei*[1], arătând astfel că autorul a reținut sensul polemicilor purtate cu o generație mai înainte de magistrul său. În plus, el însuși continuă același tip de dezbatere privind extrapolarea raționamentelor dialecticii în sacramente când polemizează cu Roscelin din Compiègne în privința raporturilor intratrinitare[2]. O asemenea poziție îi conferă lui Anselm meritul de a fi orientat decisiv discursul către domeniul sacru în vederea constituirii sale ca o știință autonomă în tradiția latină, ceea ce poate să explice efervescența renașterii studiului lui Anselm în mediile secolului al XIV-lea interesate de statutul teologiei ca știință.

Continuitatea atestabilă a predării artelor liberale în sistemul școlii catedrale și a identificării dialecticii drept al treilea dintre aceste șapte domenii, alături de succesiunea de polemici ale secolului al XI-lea cu tematică asemănătoare, l-au determinat pe Josef Endres să publice, între 1902 și 1910, o serie de articole în care autorii acestor polemici erau văzuți drept „dialecticieni" și „antidialecticieni"[3]. În măsura în care această distincție prelungea

1. *Cf.* Anselm, *Proslogion*, ed. cit., prolog, p. 7.
2. *Cf.* Sancti Anselmi, *Liber de fide trinitatis et de incarnatione verbi contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini*, în PL, 158, col. 259-285.
3. *Cf.*, de exemplu, Endres (1910), pp. 33-35, publicat în celebra *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, fondată la Münster de Clemens Baeumker și având un rol important în redescoperirea filosofiei medievale în secolul XX, dar mai ales studiul său „Die

clișeele secolului anterior privind secolul al XI-lea drept teatru al luptei dintre rațiune și credință, ea este falsă și a fost criticată de generațiile succesive de medieviști[1]. Dimpotrivă, așa cum vom încerca să argumentăm pentru cazul particular al scrisorii lui Damianus, denumirea de „antidialecticieni" este imprecisă, întrucât ea se referă la autori cu o instrucție savantă în domeniul dialecticii, buni practicanți ai regulilor ei[2], care ridică problema aplicării acesteia în sfera divină și sunt preocupați în sensuri foarte diferite de posibilitatea legitimității discursului ce privește această sferă. Mai mult, acești autori descriu, prin opera lor, traseul unei reforme a Bisericii latine care poartă numele papei Grigore al VII-lea, dar care începe înaintea lui, ce pune în discuție frecvent averile ecleziale, raportul cu puterea politică, problema simoniei[3], reforma vieții monastice, dreptul Bisericii de a interveni împotriva legilor seculare (analog, cum vom vedea, omnipotenței divine aflate deasupra „legilor naturii") – ceea ce ridică, de la bun început, problema unei lecturi politice[4] (a cincea, în ordinea celor

Dialektiker und ihre Gegner im XI Jahrhundert", *Philosophisches Jahrbuch*, 19, 1906, pp. 20-33. Pentru o listă completă a acestor articole, *cf.* Cantin (1997), p. 101.

1. *Cf.* Remnant (1978), p. 259, care protestează contra împărțirii gândirii medievale în „mistici și raționali"; Marenbon (1983), p. 90: „Această conștientizare a limitelor logicii este echilibrată de interesul privind metodele logicii și un respect față de puterile ei".
2. Pentru Alain de Libera (2003), p. 283, Petrus este primul care discută *într-o manieră dialectică* întrebarea dacă Dumnezeu poate suprima trecutul.
3. De exemplu, în *Epistolele 51-52*, 1 (PL, vol. 144, col. 253-259), îl avertizează pe papă împotriva simoniei – de pildă, în termeni de *pravitas sacerdotum*, 256d.
4. Ideea unei asemenea lecturi este sugerată indirect de G. d'Onofrio (1996, vol. I), p. 436, care îl prezintă pe Petrus drept un susținător al teocrației papale, sau de O. Boulnois (2002), p. 1400, potrivit căruia discuția lui Damianus despre omnipotența divină justifică puterea absolută a papei, care, urmând modelul omnipotenței divine ce încalcă legile naturii, poate da și el dispense. Principiul omnipotenței divine a devenit, paradoxal, în secolele modernității, „o justificare a puterii absolute a suveranului". În opinia lui A. de Libera (1993), p. 285, discuția lui Petrus Damianus „deschide calea identificării dintre legalitatea *de facto* și cea *de iure*" și alimentează conceptul legitimității politice. O asemenea problematizare face din el un

enumerate mai sus), pentru scrisoarea lui Petrus. Un fapt remarcabil este că numele importante ale acestei reforme sunt purtate de benedictini și că majoritatea atestă o iradiere italiană: Petrus provine din Ravenna și este abate la Fonte Avellane, Lanfrancus vine din Pavia, Anselm fuge de acasă în copilărie, din Aosta, pentru a deveni benedictin în Franța. Acestor nume li se adaugă cel al altui italian al cărui discurs teologic merită o analiză analogică, Gerardus din Cenad, benedictin italian care a avut o influență reformatoare asupra Europei Centrale în secolul al XI-lea și a lăsat o operă afiliată stilistic acestei iradieri[1].

Aceste contexte, unul larg și unul restrâns, stau ca argumente pentru ideea că fiecare cuvânt și fiecare nivel de lectură posibil ale scrisorii lui Damianus pot clarifica un aspect oricât de mărunt al imensei anverguri a problemei pe care el o ridică sub forma unei întrebări, aruncată aparent întâmplător în text, dacă Dumnezeu îi poate reda unei femei virginitatea pierdută.

precursor al *Decretului* lui Gratian (Ryan, 1954, p. 176). Îi datorez colegului meu Mihai Maga semnalarea următorului pasaj din Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, care ilustrează folosirea principiului „plenitudinii puterii": *Non est ergo ex impotentia spiritualis gladii, quod non possit de temporalibus animadvertere, sed adiunctus est sibi materialis gladius propter eius excellentiam. Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiunctione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitude potestatis ipsius sed ad quandam decentiam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, nisi casus immineat, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis. Est itaque plenitudo potestatis in spirituali gladio, ut si expediat, de temporalibus iudicet. Si ergo a civili iudice appelletur ad papam, et si hoc non sit secundum ius distinccionis fori, erit secundum ius plenitudinis potestatis.* (*Cf.* Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, III, 1, ed. R. Scholz, Scientia, Aalen, 1961, pp. 145-146.)

1. *Cf.* Gerardi Moresenae ecclesiae seu Csanadiensis episcopi *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, Brepols, Turnhout, 1978, precum și volumul de studii C. Mesaroș (coord.), *Filosofia Sfântului Gerard în context cultural și biografic*, JatePress, Szeged, 2013.

2. Expunerea textului

Scrisoarea debutează cu o adresare către abatele Desiderius, ceea ce ne poate avertiza asupra faptului că discursul nu are, în principiu, un adresant universal. Nimic nu ne confirmă faptul că Petrus meditează în această scrisoare asupra condiției oricărei minți în general atunci când gândește omnipotența divină, ci tonul lui are în vedere includerea problemei discutate în reflecțiile lui asupra vieții și asupra formației școlare și spirituale monastice. Nu doar faptul că s-a implicat toată viața în reforma eclezială poate întări acest lucru, ci mai multe pasaje ale scrisorii, primul exemplu fiind cuvântul *unde* („de aici") cu care debutează paragraful 2: întrebarea privind omnipotența divină se naște explicit din elogiul vieții monastice din primul paragraf. Dar nici acest elogiu nu este unul universal, căci Petrus nu evocă trezirea „monahului din noi, care se ascundea lăuntric" împotriva vieții seculare (care nu are nici o implicație în acest context), ci împotriva carierei în administrația ecleziastică romană („Greșește cel care se încrede în a fi simultan monah și să servească Curia"), pe care Petrus tocmai a părăsit-o, abandonând funcția de episcop de Ostia, dar rămânând cardinal („lăsând episcopatul")[1].

1. Critica acestei vieți administrative în curia romană poate fi ușor de înțeles urmărind degradarea vieții morale în interiorul clerului roman, politica sinuoasă și presărată de violențe a epocii, precum și delicata problemă a învestiturilor, unde numirea laică a clerului conferea acestuia funcții administrative a căror asumare de către clericii celibi era convenabilă pentru puterea imperială romano-germană, pentru că nu se mai transmitea ereditar, ci păstra centrul de putere de partea împăratului. În același timp, „victoria" papalității contra imperiului a însemnat și o asumare a laicului de către papalitate cu consecințe importante în întreaga istorie medievală. Privitor la o explicație mai largă a acestei probleme și a legăturii ei cu reforma gregoriană, cu problema simoniei, cu nicolaismul, cu „cearta învestiturilor" și cu contextul curial roman, *cf.* Harald Zimmermann, *Papalitatea în Evul Mediu. O istorie a pontifilor romani din perspectiva istoriografiei*, traducere de Adinel-Ciprian Dincă, Editura Polirom, Iași, 2004, capitolul „Epoca reformei gregoriene", pp. 109-118, mai ales p. 110, precum și Alexandru-Florin Platon, „«Reforma gregoriană»: prefigurări și etape. «Cearta pentru învestitură» (1075-1122)", în Alexandru-Florin

El stă la masă cu Desiderius și frații de la Cassino, într-o adevărată „capitală" a lumii benedictine[1], loc al deciziilor și al posibilității de reformare a întregului ordin, unde tema modului optim de viață monahală este un prilej natural de dezbatere. Aici ascultă opinia lui Ieronim privind neputința lui Dumnezeu de a reface virginitatea pierdută, fie că li se citește, la masă, direct din Epistola 22 a lui Ieronim, fie dintr-o *Viață* a lui Ieronim care conținea pasajul citat în scrisoare și care fusese redactată la finalul secolului al VI-lea și pare să fi fost conservată la Monte Cassino[2]. Raportul lui Petrus cu Desiderius, deopotrivă părinți spirituali și abați ai mai multor frați, este de „unanimitate" („cu care facem un singur suflet" – *unanimi*), iar acest raport ar merita reținut în analogiile pe care le vom propune mai jos. Totuși, nu este menționată nici o reacție de dezaprobare a tezei lui Ieronim din partea lui Petrus.

Dimpotrivă, ea survine târziu, abia în redactarea scrisorii, în anul următor. Paragraful 3 enunță acest dezacord, îl fixează pe Desiderius drept adversar în dispută, desconsideră argumentele acestuia (ele sunt *longis atque prolixis*, ceea ce o bună tradiție retorică ciceroniană dezaprobase de mult), cu excepția unuia singur: reducerea „neputinței" divine la voința divină. Conform

Platon, Laurențiu Rădvan, Bogdan-Petru Maleon, *O istorie a Europei de Apus în Evul Mediu. De la Imperiul Roman târziu la marile descoperiri geografice (secolele X-XVI)*, Editura Polirom, Iași, 2010, pp. 210-233.

1. Cantin (1972), p. 63.
2. *Cf.* Ieronim, *Epistola 22 ad Eustochium, Paulae filiam*, 5, în PL, vol. 22, col. 397b: *Audenter loquar: Cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non vult coronare corruptam.* Întregul sens al scrisorii lui Ieronim, compusă în jurul anului 383, are în vedere un elogiu al virginității și o apologie a vieții monastice (pentru un comentariu mai larg al pasajului, vezi și Moonan [1980], p. 148, care susține și posibilitatea ca lectura textului să fi avut loc în 29 septembrie 1066). Afirmației îi precedă o citare din *Amos*, 5, 2 : „Fecioara Israel a căzut, și nu este cine să o ridice", ceea ce reprezintă implicit o proiecție în istorie a temei virginității irecuperabile. Despre posibilitatea ca pasajul să nu fi fost preluat în timpul mesei din epistola lui Ieronim, ci din *Viața* anonimă menționată, vezi Cantin (1972), p. 32, nota 1, cu trimitere pentru acest text la PL, vol. 22, col. 207.

acestei reduceri propuse de Desiderius, consecințele enunțate de Petrus sunt declarate absurde: dacă Dumnezeu nu poate ceva pentru că nu vrea, atunci el face doar ceea ce vrea, deci nu poate face nimic din ce nu face. Prin urmare, întreaga devenire a creaturii descrie și reduce complet limitele potenței divine, ceea ce, putem remarca, duce la un Dumnezeu mai sărac în potență decât contingența însăși a devenirii. În versiunea lui Petrus, aserțiunea „nu este valabilă nici măcar pentru omul cel fragil", iar perspectiva răsturnată dovedește absurditatea tezei. Or, problema este dovedirea omnipotenței absolute a naturii divine, în contextul în care autorul are în spate deja o tradiție care a discutat problema și care evoluează, prin premisele ei, spre cunoscuta distincție scolastică între *potentia Dei ordinata* („orânduită, în raport cu...") și *potentia Dei absoluta*[1].

1. Singura aluzie pe care o avem în text la această tradiție este începutul paragrafului 18. Pentru sursele posibile pe care Petrus le putea avea la dispoziție, *cf.* lista prezentată de Boulnois (2002), p. 1399; surse biblice: *Exod*, 13, 3; 15, 3; *Psalmi*, 113, 1 („Tot ce vrea el, face"), dar și Augustin, *Confesiuni*, XI, 13, *De Trinitate*, IV, 20, *Enchiridion*, 24 („Este numit omnipotent pentru că poate tot ce vrea"). Aceste pasaje leagă conceptul omnipotenței deja de cel al voinței divine. Apoi, în Augustin, *Predici*, 213, faptul că „nu poate muri, nu se poate înșela, nu poate păcătui" nu este pentru el o limită. Amos Funkenstein (1998), p. 114, nota 32, menționează un important pasaj din Origen, care stă la baza conceptului teologic al omnipotenței divine, fără să putem avea însă certitudinea că Damianus a cunoscut acest text din *Comentariul la Matei* (Patrologia Graeca, vol. 13, col. 1716), unde Origen distinge, în privința lui Dumnezeu, între *posse de potentia sua* și *posse de iustitia sua*, eliberând astfel omnipotența divină de orice finitudine. Mai sunt aici de menționat două pasaje importante care ar putea constitui „referințele" antice ale omnipotenței divine și care revin constant în citările autorilor medievali ulteriori ce discută această problemă: Augustin, *Contra lui Faustus*, 26, 3, care neagă faptul că Dumnezeu ar putea anula trecutul și la care Petrus avea acces, precum și Aristotel, *Etica nicomahică*, VI, 2, 1139b 10 (unde filosoful îl citează pe autorul de tragedii Agathon: „Un singur lucru lipsește clar divinității: capacitatea de a face să nu fi existat ceea ce deja s-a produs" – traducere de Stella Petecel, Editura IRI, București, 1998, p. 127). În același timp, pentru posteritatea conceptului omnipotenței divine, trebuie amintit faptul că Abelard este condamnat la Conciliul de la Saens pentru teza că

Reținem așadar o primă remarcă referitoare la structură: enunțul tezei aparente și respingerea unui prim argument. În această ordine urmează expunerea argumentelor de autoritate care ar putea sprijini teza opusă. Întrucât citează pasaje scripturale al căror sens literal deconcertează, pentru a pleda în favoarea unei lecturi ce depășește sensul literal, pasajul este foarte abelardian *avant la lettre*; dar, pentru că evocarea ambiguității scripturale este făcută cu teama „impasului în sufletele" celor *simplices*, el e foarte ancorat într-un discurs ecleziastic al ocrotirii celor care nu fac o profesie din reflecția intelectuală, discurs prezent în momente semnificative ale istoriei filosofiei medievale[1].

Decizia lecturii care depășește litera lasă să se întrevadă în paragraful 5 cadrul soluției întregii probleme dezbătute în scrisoare: critica nivelelor de înțelegere[2] ale Scripturii definește două nivele ale științei divine: una „pentru sine" (*sibi*) și alta „pentru apostoli" (*apostolis*), ceea ce poate sugera deja existența a două tipuri posibile de discurs uman care descriu cele două științe divine: una a omului din perspectivă divină, alta a omului din

Dumnezeu nu ar fi putut face ceea ce nu a făcut, iar Petrus Lombardus pune bazele distincției între *potentia Dei ordinata et absoluta* în *Cartea Sentințelor*, I, 43, 3 (Boulnois [2002], pp. 1399-1400).

1. Un bun exemplu este discursul introductiv al lui Etienne Tempier la șirul celor 219 propoziții ale cenzurii sale universitare din 7 martie 1277: „Pentru ca o vorbire imprudentă să nu îi atragă în eroare pe cei simpli" – *ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem* (în Aristotel, Plotin *et al.*, *Despre eternitatea lumii*, fragmente sau tratate, traduceri și comentarii de A. Baumgarten, Editura IRI, București, 1999, pp. 198-199). Pentru o analiză a sensului lui *simplicitas* în cazul structurii retorice a acestei scrisori a lui Petrus, *cf.* Yolles, (2009), pp. 16 *sqq*.
2. Această critică are loc în contextul în care acceptarea celor patru nivele ale lecturii (literală, etică, alegorică și analogică – uneori această ultimă lectură alternând cu cea anagogică) este un *topos* în plină evoluție, cunoscut și discutat pe filieră patristică greacă și latină (una dintre lucrările cel mai des citate pentru aceasta este Augustin, *De Genesi ad litteram*, II, 5, dar, pentru sursele medievale timpurii ale acestor lecturi, *cf.* H. de Lubac, *Esegesi medievale, i quatro sensi della Scrittura*, trad. di G. Auleta, Edizioni Paoline, Roma, 1962 (ed. fr. Aubier, Paris, 1959), pp. 330-349.

perspectivă proprie. Nici una din ele nu este complet ilegitimă, dar nici una nu e complet autonomă. Nimic nu oprește din acest moment, ancorându-ne în pluralitatea lecturii Scripturii, discursul despre omnipotența divină să se desfășoare pe cel puțin două planuri. În cele două paragrafe următoare: 1) garantul acestei dubluri este însăși persoana lui Christos („ca și cum el nu ar ști ceea ce Tatăl știe") ; 2) expresia ei scripturală este pasajul cunoașterii prin „oglindă" din *I Corinteni* 13, 12; 3) se aplică exclusiv acestei vieți a lui *homo viator*, pentru a folosi un concept care își află numele abia în secolele viitoare, dar cu origine augustiniană[1]; și 4) numele propriu al modului divin de a enunța omnipotența divină trimite la un concept intens discutat în tratatul *Despre adevăr* al lui Anselm: *rectitudinea voinței*, care trimite în esență la coincidența dintre bine și voința creatorului.

Paragraful 8 avertizează asupra simultaneității în providență și intenția divină a celor date desfășurate în creație, constituind o subtilă aluzie la ceea ce apare mai clar în paragrafele următoare: că unul dintre modelele principale ale conceptului de *omnipotență divină* al lui Petrus a fost Boethius, *Consolarea Filosofiei*, V, proza 6[2]. Din această perspectivă, tot paragraful 9 pune problema răului și a originii sale. Datorită naturii relative a răului în desfășurarea particulară a evenimentelor devenirii, el nu poate fi ancorat în natura absolută: de aceea, are sens enunțul : „Dumnezeu nu poate face ceea ce este rău, fiindcă nici nu poate să vrea". Discuția asupra răului readuce în scenă exemplul lui Ieronim, fără ca el să mai fie totuși același. Această schimbare de semnificație, introdusă tacit în text, ca semn al unui angajament simbolic al autorului, avertizează asupra valorii exemplului virginității

1. Augustin, *De doctrina christiana*, I, 8, traducere de M. Ciucă (mod.), Editura Humanitas, București, 2002, pp. 62-63: *si essemus peregrini qui eate vivere nisi in patria non possemus* – „dacă am fi călători și nu am putea trăi fericiți decât în țara [Tatălui]".
2. *Cf.* Boethius, *Consolarea Filosofiei*, traducere de Otniel Vereș, îngrijire critică de Alexander Baumgarten, postfață de Adrian Papahagi, comentarii de Anca Crivăț, Filotheia Bogoiu, Ioana Both, Marta Claudia, Cristian Bejan, Andrei Cornea, Alexander Baumgarten, Editura Polirom, Iași, 2011, V, proza 6, pp. 301-311. Legătura este menționată de Remnant (1978), pp. 264-265; Marenbon (1983), pp. 91-92; Libera (1993), p. 284.

pierdute: gândit preponderent într-o paradigmă feminină[1], el nu încetează să aibă diferite accepții de-a lungul întregului tratat, despre care vom argumenta în final că cunosc o anumită gradualitate. Aici, exemplul lui Ieronim ajunge să se refere la „a reda virginitatea celei care a fost violată", apărând în text o serie de presupoziții neașteptate privind încărcătura exemplului, dar necesare pentru a ocaziona o discuție asupra naturii răului („Este un rău, faptul că, în urma siluirii [...] dar ar fi un bine dacă Dumnezeu ar reînnoi..."). La antipodul acestei situații, apare în același paragraf exemplul binelui suprem, cu valoare de sens al istoriei („Urma să îl facă o singură dată") privitor la nașterea lui Christos din Fecioară. Să admitem, deocamdată cu titlu de ipoteză, că exemplele sunt aici ipostaze graduale ale unei probleme comune, oferind acum doar argumentul prezent în text: discuția despre natura răului nu ar fi posibilă decât dacă cele două exemple sunt legate. Odată ce legătura este acceptată, putem citi următoarele două paragrafe ca pe un efort de clasificare a autorului: refacerea virginității pierdute, ce are drept corelativ nașterea din Fecioară, poate fi înțeleasă în două sensuri – după merit sau după carne. Cele două ne apropie de discuția centrală a omnipotenței divine gradual. Aceasta pentru că refacerea virginității după merit lărgește exemplul (nu mai e vorba doar despre tema fecioarei, ci dimensiunea exemplului are acum în vedere „multe femei căsătorite sau abstinente" și amintește discuția paulină asupra castității, pentru ca abia în baza ei miza acestui paragraf să fie evidentă). Pasajul „cine se unește cu Mirele ceresc [...] revine la floarea înmiresmată a castității" este singurul care extinde problema la ambele sexe și este, de fapt, un elogiu al vieții monahale. Merită să punem această semnificație în acord cu adresantul principal al scrisorii și cu problema extrem de importantă pentru debutul reformei gregoriene, a clarificării statutului simbolic al monahismului. Iar Petrus îl interpretează discret în acest pasaj drept una dintre formele de a răspunde întrebării puse de Ieronim.

Refacerea virginității „după carne" ridică însă o nouă problemă, iar scriitura pare aici precipitată și inexplicită. Petrus construiește un scurt raționament al proporțiilor (în genul „Dacă Dumnezeu poate face operații mai complicate decât repararea

1. Cu excepția restaurării „după merit", *cf. infra*.

virginității pierdute, cum de nu ar putea să o împlinească și pe aceasta?"), dar nu explică ce are în vedere prin refacerea virginității: miracol în succesiune temporală sau anihilare a trecutului? Lipsa de clarificare a fost interpretată drept ambiguitate a autorului[1]. Totuși, nimic din cursul de până acum al expunerii nu cerea o asemenea explicitare: dimpotrivă, enunțarea unui gen care își cuprinde speciile nu impune nici enumerarea speciilor, nici privilegierea uneia dintre ele. Pentru că textul însuși conține în continuare referințe la ambele posibilități, le putem reține ca semnificații distincte, și eventual, graduale ale „problemei lui Ieronim". Totuși, radicalitatea incomparabilă a celei de-a doua variante, care a și făcut textul lui Petrus celebru, ar putea explica, eventual, cele două elemente surprinzătoare ce apar în finalul acestui paragraf. Primul este invocarea nivelului de rațiune de la care Petrus este decis să abordeze problema: „prin rațiunea de neînvins a credinței" (*invicta fidei ratione*).

Expresia ce apare aici în maniera unui ablativ instrumental se regăsește în prima frază din *Proslogion* sub forma unui ablativ de relație (*exemplum meditandi de ratione fidei*) și pare a proveni din Augustin, *De Trinitate*, III, 1. Expresia este încărcată de un sens particular[2] și trimite la un tip de raționalitate definit de natura specială a obiectului său, deosebit de toate cele accesibile experienței, un tip de raționalitate căruia intelectualii reformei gregoriene par să îi acorde o atenție specială în textele lor. Genitivul *fidei* poate avea mai multe specii, dintre care nu trebuie exclusă cea explicativă, în care clasificarea diferitelor tipuri de raționalitate ar putea lăsa un loc celei prezente. *Ratio fidei* este ceea ce folosește Petrus împotriva oponenților săi: prin urmare, clarificările pe care el le aduce pot fi subsumate acestui tip de raționalitate. Al doilea element surprinzător este o nouă schimbare a oponentului: el nu mai este Ieronim, nu mai este nici Desiderius, ci sunt „cei care au scornit faptul că Dumnezeu nu este atotputernic", care sunt identificați în paragrafele următoare cu „dialecticienii". Numai în raport cu ei întrebarea privind refacerea virginității pierdute, cu palierele ei multiple, se reduce acum la una singură,

1. *Cf.* nota 1, p. 32.
2. Anselm de Canterbury, *Proslogion*, prolog. *Cf.* P. Vignaux, *Philsosophie au Moyen Age*, Vrin, 2004, p. 113; Baumgarten (2003), pp. 91-94.

şi anume la acea variantă a refacerii ei după carne care presupune anihilarea trecutului. De aici reiese o consecinţă importantă: nu putem spune în sens global că de la întrebarea lui Ieronim la întrebarea dacă Dumnezeu poate anihila trecutul a avut loc o *generalizare*[1], ci doar că a doua întrebare generalizează una dintre speciile multiple ale întrebării lui Ieronim. De aceea, sensul principal al tratatului nu se referă la posibilitatea lui Dumnezeu de a răsturna trecutul, ci aceasta este doar presupoziţia necesară pentru unul dintre sensurile întrebării principale.

Întreaga dezbatere asupra omnipotenţei divine are o unitate între paragrafele 12 şi 18. Etapele dezbaterii atestă formule care au ajuns să aparţină, după două secole de la redactarea acestei scrisorii, unei *quaestio* scolastice: *numquid, videri, responsurus*. În schimb, argumentarea lui Petrus continuă multiplicarea planurilor pe care am sesizat-o în paragrafele anterioare.

Exemplul Romei înlocuieşte doar aparent problema lui Ieronim, dacă suntem de acord să citim în cheia unei construcţii aluzive cu valoare literară faptul că distrugerea Romei apare în paragraful 34 sub forma distrugerii palatului lui Romulus odată cu naşterea din Fecioară. Debutul paragrafului 13 reia, într-un prim răspuns la întrebarea dacă Dumnezeu poate anihila trecutul, finalul paragrafului 5, unde Petrus enunţa distincţia de ştiinţă dintre Dumnezeu şi om. Aici, ea devine explicită prin citarea lui Solomon, pentru care asumarea limitelor omeneşti configurează un tip special de semnificare şi deschide posibilitatea criticii limbajului. În al doilea răspuns, Petrus anunţă doar intenţia de a-l înţelege pe Dumnezeu drept Creator şi de a subsuma orice propoziţie despre el acestui atribut pozitiv. Consecinţa acestei decizii este interpretarea oricărei „distrugeri" care îl are ca autor pe Dumnezeu, eventual atestată scriptural, în lumina teoriei răului din paragraful 9: dacă el a distrus ceva, a făcut-o pentru că era un rău care îşi pierdea singur semnificaţia de fiinţă în faţa naturii sale creatoare. Dacă răul este nefiinţă, atunci suprimarea lui nu este o suprimare a fiinţei, deci Dumnezeu poate face acest lucru fără a fi contradictoriu cu statutul său creator.

Aici intervine observaţia principală la întrebarea preopinenţilor, şi anume că, la nivelul naturii divine, întrebarea are aceeaşi

1. Aşa cum consideră cea mai mare parte a exegezei dedicate acestei scrisori. *Cf.*, de exemplu, Lesieur (2003), p. 74.

importanţă în cazul trecutului ca şi în cel al prezentului sau al viitorului (dar ea se diferenţiază, putem presupune, la nivelul nostru de exprimare): în fond, ea discută contingenţa creaturii în raport cu eternitatea divină. Nu numai că Petrus nu contestă existenţa contingenţei în această lume („pot sau nu călări astăzi"), ci dovedeşte şi o cunoaştere clară a capitolului 9 din *Despre interpretare* şi a comentariului lui Boethius la acest text, identificând în expresia *ad utrumlibet* a acestor texte conceptul (şcolar) al contingenţei[1]. De vreme ce aici Aristotel arată cum limbajul dă

1. Aristotel, *Despre interpretare*, 9, 18b 1-7, traducere de C. Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 18: „Căci dacă e adevărat de spus că un lucru e alb sau nu e alb, e necesar să fie ori alb, ori nu şi, dacă este alb ori nu, atunci era adevărat să afirmi sau să negi; iar dacă nu este aşa, greşeşti şi dacă greşeşti înseamnă că nu este aşa, astfel încât neapărat sau afirmaţia, sau negaţia este adevărată ori falsă. Prin urmare, [ar rezulta] că nimic nu este, nici nu se petrece la întâmplare sau nu are loc una din două la întâmplare (s.n.) etc.". În versiunea latină a lui Boethius, apare terminologia folosită de Petrus: Aristoteles Latinus, II, 1-2, *De interpretatione vel periermenias*, translatio Boethii, specimina translationum recentiorum edidit L. Minio-Paluello, translatio Guillemi de Moerbeka edidit G. Verbeke, revisit L. Minio Paluello, Desclée de Brower, Bruges, Paris, 1965, p. 14: *Nam si verum est dicere quoniam album vel non album est, necesse est esse album vel non album, et, si est album vel non album, verum est vel adfirmare vel negare; et, si non est, mentitur, et si mentitur, non est; quare necesse est aut adfirmationem aut negationem veram esse. Nihil igitur neque est neque fit nec a casu nec* utrumlibet (s.n.), *etc.* Expresia *ad utrumlibet* apare şi în Boethius, *In Aristotelis De interpretatione Commentarium*, editio prima, I, 9, în PL, 64, col. 330c-d, şi se referă la contingenţă: *Aliae autem sunt contingentes, quae cum non sint, eas tamen in futurum evenire possibile est, ut si quis dicat: Hodie Alexander pransurus est, hodie Alexander pransurus non est. Etenim cum ista dicantur, quoniam illi adhuc prandere non inest, inesse tamen contingit, et potest fieri ut hodie prandeat, idcirco dicimus eas contingentes, contingit enim fieri, quoniam adhuc nondum facta est. Sed hae non insunt quidem, ut dictum est. Sunt enim futuri temporis. Quae autem non insunt, sed inesse possunt, necessariae non sunt, quoniam hujusmodi retinent naturam, ut eas et esse, et non esse possibile sit, potest enim fieri ut hodie Alexander prandeat, et rursus fieri ut hodie non prandeat. Et hanc eveniendi vel non eveniendi possibilitatem, utrumlibet vocamus. In hujusmodi enim rebus utrumlibet contingit, aut affirmatio, aut negatio, et non*

impresia necesității pentru faptele contingente, este corect să spunem că problema teologică a lui Petrus reprezintă, de fapt, o preluare și o resemnificare contextuală ale aristotelismului.

Dar Petrus preia această temă cu o remarcă prin care apare al treilea nivel al discuției. Dacă în finalul paragrafului 5 se vorbea despre nivelul divin al științei lucrurilor și despre cel uman al științei și enunțării lor, aici apare „natura variabilă a lucrurilor" drept un al treilea nivel, pe seama căruia este pusă referința aristotelico-boethiană. Raportul dintre nivelul divin și cel al devenirii nu pare problematic, ci repartizează neconflictual necesitatea și contingența. Problematic este intrusul, adică limbajul („consecința enunțurilor"). El intră în scenă prin deosebirea dintre *natura rerum* și *consequentia dictionum* (sau, în a doua ocurență: *consequentia disserendi*). Ceea ce noi suntem tentați, *mutatis mutandis*, să numim „confuzie de limbaj", Petrus identifică în tradiția neotestamentară drept *scandalum* (paragraful 15): contingența devenirii apare ca necesitate datorită naturii înseși a limbajului: „Se poate întâmpla ca astăzi să plouă, dar se poate întâmpla și să nu plouă. Dar, în ceea ce privește consecința enunțării, dacă urmează să plouă, este întru totul necesar să plouă". Dacă suntem de acord să transferăm asupra trecutului judecata lui Petrus, în baza generalizării pe care a propus-o în debutul paragrafului 16, ea ar putea fi și mai clară: prezentarea în limbaj a faptelor trecute produce părerea necesității lor și ne face să nu le mai percepem contingența. De aceea, profesioniștii celei de-a treia arte liberale, dialectica, devin incompetenți (*imperite sapientium*) când adaptează (ceea ce corespunde apariției verbelor *apto, infero, adhibeo* din paragrafele 17-18) regulile artei lor „la sacramentele divine". Aluzia la Berenger este destul de evidentă, dar ea este echilibrată de un neașteptat elogiu al dialecticii din paragraful 18: „potrivit purei virtuți a <acestei> arte singulare" (*iuxta meram solius artis* [...] *virtutem*)".

---

est necesse aut affirmationem fieri, aut negationem. La același sens al lui *utrumlibet* se raportează Anselm, în *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, II, 17 traducere și studiu introductiv de Emanuel Grosu, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 259: „Aceasta e necesitatea [despre] care [vorbește] Aristotel când tratează despre propozițiile singulare și viitoare și care pare că desființează oricare (*utrumlibet*) din propozițiile [contrarii] și stabilește că toate există în mod necesar").

Este unul dintre cele mai tensionate momente ale scrisorii, întrucât ea se adresează acum unui oponent mult mai important decât Ieronim sau Desiderius: dialecticianul și statutul profesiei sale. În privința lui spune Petrus că, „așa cum se prezintă ordinea cuvintelor" (dar nu și celelalte două), într-adevăr, Dumnezeu nu are puterea de a schimba trecutul, iar aceasta pentru că el folosește un alt mod al rațiunii decât *ratio fidei*: dialecticienii „mai degrabă își tocesc ascuțișul minții" (*aciem suae mentis*). Expresia nu este o metaforă inocentă: folosită de Augustin și, mai târziu, recuperată de Bonaventura sau de Descartes, pentru a descrie funcționarea minții omenești care produce natural concepte[1], această expresie are o utilizare mult mai restrânsă în cazul lui Anselm: ea se opune în debutul *Proslogion*-ului lui *ratio fidei*, desemnând eșecul folosirii naturale a minții dornice să producă concepte despre natura divină („Ascuțișul minții îmi fugea în toate părțile", afirmă Anselm în acest pasaj), ce pot fi produse numai prin substituirea acestui tip de raționalitate cu cel căruia i se opune[2]. Este remarcabil faptul că aceste două expresii apar deja la Petrus Damianus cu același sens cu care le-a folosit ulterior Anselm: și aici, *acies mentis* aparține celor ce extrapolează nepermis, iar *ratio fidei* trasează critic limitele puterii noastre de semnificare a naturii transcendente.

În acest context trebuie privită prima apariție a metaforei slujnicei, cea din paragraful 17: dialectica are o funcție servilă întrucât servește unei doamne (așa cum și *acies mentis* ar putea avea o funcție servilă pe lângă *ratio fidei*, deși autorul nu face nici o aluzie care să ne permită acceptarea acestui raport mai mult decât ca o analogie explicativă). Dialectica nu este aici filosofia, cu toate disciplinele ei pe care i le-au adăugat secolele următoare. Prima și cea mai simplă dovadă a acestui fapt este

---

1. Augustin, *Confesiuni*, III, 5, traducere de E. Munteanu, Editura Nemira, București, 2006, p. 63; Bonaventura, *Itinerariul minții spre Dumnezeu*, III, 5, traducere, studiu introductiv și tabel cronologic de Florina-Rodica Hariga, Editura Polirom, Iași, 2012, p. 67; R. Descartes, *Meditații despre filosofia primă*, III, traducere de C. Noica, Editura Humanitas, București, 1992, p. 272. Este de remarcat faptul că, din această serie de cinci ocurențe, numai la Augustin, Petrus și Anselm conotația termenului *acies* marchează un eșec al înțelegerii.
2. Baumgarten (2003), pp. 98-103.

pomenirea eticii („onestitatea moravurilor") în finalul paragrafului 18, alături de „regula credinței", opuse dialecticii cu rol instrumental. Dacă ne gândim că abia pentru Abelard etica devine o disciplină filosofică[1], ne aflăm în fața unei reale probleme de înțelegere a analogiei propuse de Petrus: este destul de clar cine este „slujnica": ea este asimilabilă, printr-un joc de cuvinte, tocmai unui *organon*, dar în nici un caz corespondentă filosofiei în accepția sa antică sau în accepția sa scolastică de după finalul secolului al XII-lea. Dimpotrivă, ea ne trimite fie spre dialectică, în cazul de față, fie spre *eloquentia*, dacă ne gândim la o posibilă sursă a metaforei redirecționate de Petrus în Augustin, *De doctrina christiana*[2]. Însă nu este deloc limpede cine este „doamna": un concept neclarificat, dar cu limite trasate de Petrus în numele acestei relații, urmând a fi umplut cu un conținut deopotrivă de filosofia și teologia secolelor următoare. Petrus însuși pare să mărturisească o minimă conștiință istorică a limitării slujnicei la dialectică, la începutul paragrafului 18, printr-o aluzie la păgânii și creștinii care ar fi înțeles deopotrivă acest statut producător al confuziei de limbaj. Dar invocarea „literei care ucide" închide cercul celor criticați, punându-i pe dialecticieni pe același plan, identic sau cel puțin analogic, cu cei care citesc Scriptura prostește, rezumându-se la expresia ei literală, și care sunt la fel de criticabili din perspectiva reformei ecleziale a secolului lui Petrus și Anselm.

Paragrafele 19-23 au un statut aparte în economia întregii scrisori: ele sunt tributare descrierii naturii divine din *Consolarea Filosofiei*, V, proza 6, unde Boethius distingea între natura eternă a lui Dumnezeu și contingența faptelor devenirii pentru a putea salva liberul-arbitru. Dar, dincolo de acest model, tema Dumnezeului care învăluie și înfășoară prin eternitatea lui

1. Domanski (1996), p. 40.
2. Augustin, *De doctrina christiana*, IV, 10 (30), ed. cit., pp. 286-287: „Înțelepciunea iese din locuința sa, adică din pieptul înțeleptului, și elocința o urmează nedespărțită ca o slujitoare (*tamquam inseparabilem famulam*), chiar nechemată". Yolles (2009), p. 21, sugerează că această cunoscută sursă augustiniană ar putea fi prelungită, regăsind în Cicero, *De oratore*, I, 55 (*scientiam eloquentiae, tamquam ancillulam*), o eventuală sursă a ei.

succesiunea temporală introduce pentru Petrus câteva teme care sprijină direct demersul lui.

În primul rând, tema „cuprinzătorului", care apare pregnant la nivelul vocabularului acestor paragrafe („cuprinde în comoara înțelepciunii", „strânge în sine", „închide în sine", „loc fără de loc care cuprinde [...] toate locurile"), dar care recuperează tema dedublării divine din finalul paragrafului 5 în dubla ipostază a naturii divine: interior universului („prin tronul asupra căruia domnește"), dar exterior acestuia, „prin pumnul în care cuprinde <universul>". De notat posibilitatea analogiei dintre ipostaza interioară și regimul limbajului, tentat mereu să îl reducă la această dimensiune. La fel, de notat faptul că ambivalența celor două ipostaze este, pentru Anselm, vehiculul care poartă *acies mentis* spre *ratio fidei*, întrucât discursul acestuia despre natura divină devine posibil abia când Dumnezeu devine, din conținut al gândirii, un conținător (inclusiv) al gândirii. Tema cuprinzătorului se transmite cu discreția forței literare a scrisorii de la sulul (*volumen*) veacurilor, din paragrafele 21-22, spre calificarea textului însuși în finalul paragrafului 42, urmând eventual un arhetip augustinian și o temă veterotestamentară[1].

În al doilea rând, vocabularul vederii active, de care abundă aceste paragrafe. Dumnezeu cunoaște totul „dintr-o singură aruncare a privirii" (*uno contemplationis ictu*, în finalul paragrafului 20) sau „dintr-o singură și simplă privire" (*uno* [...] *ac simplici* [...] *intuitu*). Privilegierea văzului și, dintre mai multe teorii ale văzului, a teoriei vederii active îl așază pe Petrus într-o descendență, oricât de îndepărtată și oricât de indirect transmisă, a neoplatonismului: pledoaria plotiniană pentru vederea activă din tratatul *Despre văz* sau tema „ochiului de deasupra cerului"[2] seamănă aici, fără ca legătura să fie filologic controlabilă, cu tema ochiului divin de deasupra teatrului. Asemănarea, oricât de gratuită în lipsa unor dovezi ale transmiterii dotrinale, este completată de un exemplu frapant: spre deosebire de ochiul care privește

1. *Isaia*, 34, 4; Augustin, *Confesiuni*, XIII, 15.
2. Plotin, *Enneade*, IV, 5 (29), 3, traducere de A. Baumgarten, Editura IRI, București, 2005, pp. 392-393: „un ochi așezat pe cupola cerului", parafrazând de fapt o metaforă platoniciană, din *Phaidros*, 247 b-c, pp. 392-393.

deasupra teatrului în paragraful 20, omul aşezat în teatru, „atunci când îşi îndreaptă ascuţişul (*aciem*) înainte, nu mai zăreşte înapoi". Această metaforă a condiţiei umane este frapantă de trei ori: mai întâi, pentru că reia termenul *acies* (în virtutea trecerii legitime de la cunoaştere la vedere), ce semnifica anterior condiţia dialecticienilor, şi, pentru că ea ne poate evoca, oricât de accidental, elogiul uitării de sine şi al incompletitudinii conştiinţei din tratatul *Despre fericire* al lui Plotin[1]; în al doilea rând, pentru că tema incompletitudinii conştiinţei este abordată şi de Anselm când construieşte argumentul existenţei divine[2]; în al treilea rând, pentru că ea este reluată în metafora finală care exprimă dorul lui Petrus de fraţii de la Cassino, ca şi cum ar trimite spre ei o meditaţie asupra condiţiei umane şi a nevoii convertirii acesteia, în maniera ochilor care nu pot vedea capul în care sunt aşezaţi.

În al treilea rând, poziţia dublă a naturii divine, interioară şi exterioară, face posibilă distincţia între nivelul modului divin propriu-zis de existenţă şi omnipotenţă şi nivelul discursului care există legitim prin natura lui, anterior oricărei extrapolări criticabile. Interesant este faptul că această desfăşurare a creaţiei apelează la un concept cu rădăcini antice, dar cu o bine-cunoscută calificare neoplatoniciană şi o răspândire foarte largă în întreaga literatură care începe cu Antichitatea târzie: în finalul paragrafului 21, Dumnezeu „le acordă tuturor facultăţi potrivite puterilor lor" – *congruas virium tribuit facultates*, unde ideea participaţiei *quantum potest* este dominantă şi evidentă.

Acest grup de paragrafe se încheie cu o remarcă pe care o putem pune în legătură cu conţinutul paragrafelor 4-5: într-adevăr, dedublarea divină şi crearea nivelelor care sunt *congruae virium* explică contradicţiile ce apar în lectura literală a Scripturii.

Paragraful 24 aduce acum o clarificare necesară: întrebarea dialecticienilor privitoare la puterea lui Dumnezeu de a suprima trecutul conţine în sine o inversiune a ordinii creaţiei: „Eu le voi

1. Plotin, *Enneade*, I, 4 (46), 11, traducere de L. Peculea, Editura IRI, Bucureşti, 2003, pp. 166-167: „Căci acela care studiază nu trebuie să ştie că studiază... nici curajosul când este curajos...".
2. Anselm, *Proslogion*, 18, ed. cit., p. 39: „Întoarce-mă din mine către tine" – *revela me de me ad te*.

răspunde din capul locului" că naturii divine nu îi revine „să facă din nimic ceva". Răsturnarea este de această dată totală, deoarece problema nu mai este una soluţionabilă sau măcar falsă în interiorul creaţiei, ci contrazice creaţia însăşi. De aceea, rostitorul ei trece, pentru Petrus, în sfera maladivă, iar tonul medical al remediului ar putea fi, eventual, pus în legătură cu tradiţia medicală a lui Alfanus din Salerno, ale cărui legături personale cu Desiderius şi cu mediul de la Cassino sunt astăzi cunoscute[1]. Întrebarea devine, la rândul ei, „şireată" şi politropică (*versuta*) de vreme ce, în paragraful următor, ea nu poate fi aplicată nici naturii divine, nici naturii lucrurilor, iar paragrafele 26-28 reafirmă, cu noi exemple, natura de nefiinţe ale relelor, pentru a susţine reducerea întrebării la sfera limbajului.

Paragraful 29 reprezintă însă o revenire şi o completare a grupului paragrafelor 15-18, discutând raportul dintre Dumnezeu şi conceptul necesităţii în termeni care pot fi apropiaţi corect de fenomenologia contemporană. El debutează subliniind că Dumnezeu poate să răstoarne ordinea naturii şi să dezmintă silogismele. Dar exemplele date nu se referă la orice fel de silogism, ci numai la silogismul ipotetic: „Dacă lemnul este tăiat, nu mai dă rod; dar este tăiat; deci nu mai dă rod". Acest exemplu, ca şi cel precedent în text, privitor la arderea lemnelor, sau cel secvent, privitor la fecioara care „a născut, deci s-a împreunat" (*si peperit, concubuit*), ce aminteşte un *topos* ciceronian[2], sunt analogice: minora lor revine la constatarea unei existenţe („<Iată că totuşi> lemnul arde", „<Iată că totuşi> lemnul este tăiat", „<Iată că totuşi> ea a născut"). Petrus opune concluziilor acestor silogisme alte propoziţii cu aceeaşi valoare de constatare, care dezmint silogismul ipotetic: „<Iată că totuşi> lemnul nu se consumă", <Iată că totuşi> lemnul a rodit", „<Iată că totuşi> ea a rămas fecioară". Aparent, cele două seturi de exemple stau pe acelaşi plan. De fapt, diferenţa lor este profundă şi poate fi potrivit explicată prin modul în care Jean-Luc Marion defineşte fenomenul saturat: primele sunt

1. Cantin (1972), pp. 57-58.
2. Cicero, *De inventione rethorica*, I, 29, 44: *si peperit, cum viro concubuit*. Propoziţia este discutată şi transmisă prin Marius Victorinus, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, I, 29; Boethius, *De differentiis topicis*, 3 (PL, vol. 64, col. 1198), *apud* Cantin (1972), p. 210.

concepte sărace în intuiție, întrucât sunt asimilabile regimului natural al funcționării cunoașterii, pe când în celelalte intuiția debordează conceptul și sunt o „donație absolut necondiționată". Marion a încercat să aplice descripția fenomenului saturat argumentului lui Anselm[1]. Petrus însă are o formulă proprie pentru a califica saltul de la un set de exemple la celălalt, iar formula este analogică descripției marioniste: „Dar sacramentul a avut loc, iar argumentul a fost respins". Conjuncția *et* are valoarea unei consecuții cauzale implicite. Numai debordarea prin intuiție a conceptului-argument poate dezminți argumentul fără a-i suprima validitatea în regimul funcționării sale mundane.

Încheierea polemicii sale cu dialecticienii în problema suprimării trecutului a și readus înainte exemplul fecioarei, prin evocarea exemplului ciceronian în șirul silogismelor ipotetice de mai sus. Paragraful 30 se încheie confirmând („și... și...") ceea ce ni se părea doar posibil în lectura paragrafului 9, unde nașterea din Fecioară apărea fără o legătură cu „problema lui Ieronim". Debutul paragrafului 30 le compară, le clasifică, dar introduce și un nou termen în discuție. Astfel, refacerea virginității pierdute pare un miracol, am putea spune, „de reparație", mult mai facil pentru Dumnezeu decât miracolul „de creație" al nașterii din Fecioară, dar într-o paradigmă comună pe care o atestă regimul comparativ al frazei: „Fiindcă și este mai dificil ca un lucru oarecare să pătrundă prin porți închise, decât ca aceste porți, care se vor fi deschis, să fie închise". Desigur, „pătrunderea" (*ingredi*) se referă la nașterea lui Christos. Dar nu ar fi fost mai potrivit unei reprezentări naturale verbul *egredi*? Caracterul nefiresc al exprimării are, îndrăznim să credem, o explicație: discreția dozării procedeelor literare aluzive în acest text face ca Petrus să introducă un nou nivel de înțelegere a „problemei lui Ieronim", ce va deveni explicit abia în finalul textului, în mitul translocației copilului, în care el trece de porțile mănăstirii *intrând* în brutărie (spațiu secular,

1. *Cf.* Jean-Luc Marion, „Fenomenul saturat", în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, traducere de Nicolae Ionel, studiu introductiv și ediție îngrijită de Ștefan Afloroaei, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 87, precum și Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, PUF, Paris, 1991, capitolul VII, „L'argument relève-t-il de l'ontologie? La preuve anselmienne et les deux démonstrations de l'existence de Dieu dans les Méditations", pp. 221-258.

în raport cu mănăstirea, dar conectat acesteia asemenea, am îndrăzni să spunem, unei „slujnice") fără ca ele să fi fost deschise. Așa cum acela este ultimul nivel al „problemei", relevant în respectivul context doar pentru ispititor, tot așa metafora ușilor deschise și închise trimite aici la diferitele nivele ale misterului virginității, dintre care nașterea din Fecioară este modelul suprem și cea mai înaltă dovadă a omnipotenței divine. În acest moment, discuția pare încheiată, iar scrisoarea cunoaște o schimbare de subiect.

Dialogul cu dialecticienii pare încheiat. Dumnezeu poate schimba trecutul, dar istoria este manifestarea bunătății sale, presărată de relele care cad singure în neființă. Omul trebuie să se convertească, găsind calea trecerii de la *acies mentis* spre *ratio fidei*. Oricare ar fi, ea trebuie să treacă printr-o critică a iluziilor limbajului. Dar succesiunea literară a simbolurilor pierderii virginității și reparării acesteia este încă departe de a se fi încheiat. Dimpotrivă, Petrus anunțase în paragrafele 5 și 16, cumulativ, existența a trei ordini: divină, a limbajului și a lucrurilor, arătând cum critica iluziilor limbajului este forțată de ambele nivele diferite de ea. Urmează acum să revină la analiza raportului dintre ordinea divină și cea naturală, pentru a putea asimila, eventual, și acest raport cu ceea ce am numit, prin convenție, „problema lui Ieronim". Paragrafele 31-33 sunt dedicate acestui subiect. Ele debutează fixând limitele „legilor naturii" (*iura naturae*): potrivit acestora, „este, cu siguranță, adevărat" faptul că o fată care și-a pierdut virginitatea nu o poate recupera. Petrus recuperează însă nivelul divin mai întâi prin evocarea miracolelor biblice, iar apoi enumeră o serie de *mirabilia* care au drept sursă directă pasaje din Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, și din Isidor, *Etimologii*, iar ca sursă îndepărtată, uneori, *Istoria naturală* a lui Plinius. Este interesant aici cum regimul excepționalității naturale slujește drept dovadă a omnipotenței divine. Dar mai importantă ni se pare natura câtorva exemple, care ilustrează dezmințirea principiului „contrariile nu se potrivesc aceluiași subiect"[1]. Faptul că paiele

1. Acest fapt a fost observat și analizat de Lesieur (2003), pp. 81 *sqq.*, pentru care exemplificarea unor realități ce admit contrariile, iar nu contradictoriile are la Damianus rolul de a stabili regimul miracolului în raport cu doctrina *Categoriilor*, fie că ea a fost cunoscută direct, fie indirect (în opinia acestui autor, *cf. op. cit.*, pp. 93 *sqq.*) de Petrus.

(în raport cu zăpada și fructele), focul (față de lemne și pietre), izvorul garamanților față de zi și noapte sau antiexemplul fructelor Sodomei (față de aspect și mușcătură, dar risipite asemenea fumului și cenușii, deja conotate negativ în pasajele *Ecleziastului* citate în paragraful 14) suportă contrariile ține de regimul miracolului. Ele sunt astfel niște prezențe neutre în fața contrariilor care le însoțesc discret („Chiar și o pietricică păstrează scânteia focului închis <în ea>"). Miraculosul lor nu poate fi neapărat dezmințirea principiului contradicției (căci ele dezvoltă virtuți contradictorii sub raporturi diferite), ci prezența lor neutră, ce indică prezența în devenire a unui identic virgin în care oricând toate cele ce devin se pot întoarce. Analogia lui Petrus nu merge atât de departe, ci structura miracolelor ar putea fi pusă în dialog cu un principiu al *Categoriilor*, 4a 10 *sqq*., pentru care substanța este receptivă la contrarii: în unele exemple, miraculosul constă în faptul că unele obiecte, deși au deja accidente și sunt individuale, se comportă asemenea principiului substanței și admit la rândul lor noi serii de contrarii. Încheierea acestui grup de paragrafe readuce în prim-plan tema virginității pierdute, dată aici drept simbol general al omnipotenței divine, care guvernează și ordinea naturii.

Ordinea naturii aduce în discuție însă un nou element: a doua slujnică, după dialectică. Finalul paragrafului 31 afirmă că „necesitatea naturii răzvrătite" poate fi o slujnică a ordinii divine, iar identitatea comparației impune analogia planurilor: așa cum studiul dialecticii servește, la rândul ei, o „doamnă" (prea puțin determinată deocamdată), la fel, legile naturii pot juca un rol identic. Nici o precizare însă, în acest context, despre numele doamnei, deși trimiterea la ordinea divină este destul de evidentă. Poate doar funcția inedită a unor *mirabilia* de la finalul paragrafului 33, prin schimbarea descrierii lor față de setul anterior de aspecte uimitoare, ar putea fi o explicație: arborii care nu își pierd frunzele în India și continuitatea dintre vegetal și animal prin fructele care devin prin coacere păsări în exoticele și misterioasele insule de la vest rămân să fie doar o laudă a puterii divine pe care o aduc legile naturii.

După un scurt moment de reflecție asupra filosofiei istoriei, în care simbolul nașterii din Fecioară este pus în legătură cu căderea palatului lui Romulus (anunțată simbolic, cum am văzut,

în paragraful 12), urmează o concluzie generală a întregului text, în paragraful 35: cele trei ordini suportă diferit întrebarea privind posibilitatea de suprimare a trecutului pentru că exprimă diferit ideea de necesitate. După reunirea planurilor, apar însă cunoscutul mit al căderii în puț al lui Thales și, implicit, a treia slujnică. Poziția ei este însă complet inedită și nu poate fi total analogică primelor două, întrucât ea îl servește și îl instruiește pe cel comparat cu o slujnică în paragrafele anterioare. Neglijență a construcției literare? Avertisment asupra unei posibile construcții a filosofiei în care diferitele ei ramuri ancilare o pot îndrepta legitim spre gândirea asupra naturii divine? Întrebarea rămâne, deocamdată, de nedezlegat în limitele analogiilor pe care textul de față le poate îngădui.

Urmează două mituri cu o forță analogică în text. Lăsându-le pentru moment deoparte, putem reflecta la sensul comun al paragrafelor 40-41, care oferă critica așteptată a confuziilor de limbaj generate de indistincția celor trei planuri și o formulă de sinteză a soluției lui Petrus, de la începutul paragrafului 42: „Dacă faptul de a putea orice este coetern cu Dumnezeu, atunci lui Dumnezeu i-a stat în putere ca acelea care au fost făcute să nu fi fost făcute"[1]. Putem înțelege că din *perspectiva* lui Dumnezeu

1. Nu la fel citește textul lui Petrus T. Holopainen (2012), p. 2, pentru care: *Even though Damian affirms the possibility of restoring virginity, he need not affirm the possibility of undoing the done*. Este posibil ca acest autor să se refere aici la nivelul limbajului criticabil, iar nu la discursul din perspectiva naturii divine, în privința căruia Petrus afirmă în pasajul citat contrariul. Într-adevăr, Holopainen (p. 6) are în vedere o lectură a textului exclusiv din perspectiva limbajului nostru, repetând, de fapt, doar o parte a unui enunț anselmian (vezi nota următoare, pentru pasajul unde Anselm spune: „Odată acel ceva săvârșit, nu mai există posibilitatea de a nu fi fost făcut"): *In Damian's view, the past cannot be undone because what God has made cannot lose its status of having been*. Din această perspectivă, Holopainen critică alte două interpretări (Remnant, 1978, și Moonan, 1980) potrivit cărora puterea lui Dumnezeu de a suprima trecutul se reduce la puterea lui de a fi creat orice lume posibilă. În opinia noastră, mult mai apropiată de sensul literar al concluziei lui Damianus, ar putea fi adevărată formula intermediară dintre cele două interpretări: imposibilitatea lui de a suprima trecutul este o iluzie de limbaj, iar reducerea omnipotenței divine la posibilitatea de a fi creat *ab initio* orice

faptul e posibil, din *perspectiva* limbajului el ne apare ca fiind imposibil, iar *perspectiva* naturii combină situațiile, cât timp mai există ceva uimitor în natură. Această soluție este comparabilă cu discuția pe care o poartă Anselm în *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, II, 17: pentru el, deosebirea dintre necesitatea *precedentă* și cea *secventă* explică tipul de necesitate raportabil la Dumnezeu: o necesitate care nu îl constrânge, ci îl are ca sursă, dar care apare în limbajul nostru sub forma unei consecvențe și a unei negativități, așa cum spunem despre un om că faptul „de a nu putea fi învins" este un semn al puterii, iar nu al neputinței sale. Critica lui Anselm are același obiect ca și a lui Damianus: *locutio*[1].

Grupul celor două paragrafe debutează însă cu o explicație extrem de importantă în economia textului, întrucât ea trasează

lume posibilă este tot o proiecție asupra lui din interiorul timpului și a limbajului. Putem afirma, astfel, coerența modelului de interpretare a lui Petrus, contra lui Remnant (1978), p. 265, pentru care ideea că Dumnezeu poate anula trecutul „este inconsecventă cu alte afirmații ale scrisorii". Pentru Moonan (1980), pp. 147-150, în textul lui Petrus trebuie să deosebim două nivele ale întrebării – 1) poate Dumnezeu să facă să nu se fi întâmplat ceea ce s-a întâmplat? (*The Outrageous View*); și 2) Dumnezeu putea să fi făcut alt univers decât cel pe care l-a făcut? (*The Standard View*) – și să le analizăm separat. Cele două nivele nu au neapărat o referință distinctă, ele ridicând aceeași problemă a omnipotenței divine, pe grade diferite, care nu se pot aplica sensului ei absolut, ce nu presupune grade. Situată la două extreme, interpretările lui Holopainen și Remnant-Moonan pot fi comparate cu interpretarea intermediară a lui Gaskin (1997), p. 232, care înțelege scrisoarea lui Petrus simplu, dar folosind concepte anacronice pentru acea epocă: potrivit cu *potentia ordinata*, Dumnezeu nu poate schimba trecutul; potrivit celei *absoluta*, poate face aceasta – *Now it is a merit of Damian's discussion, however confused in othe ways, that the intermittently sees that the necessity of the past cannot simply occupy a privileged and unchallenged position in the metaphisics of the temporal order.* În opinia noastră, concordantă în esență cu problema semnalată de Gaskin, „confuzia" din text nu se susține, ci se clarifică prin lectura simbolică și literară a textului.

1. Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, II, 17, ed. cit., p. 253: „Când Dumnezeu săvârșește ceva, odată acel [ceva] săvârșit, nu mai există posibilitatea de a nu fi fost făcut, ci e mereu adevărat că a fost îndeplinit; totuși, este incorect să se spună că este imposibil pentru Dumnezeu să facă [așa încât] să nu se fi petrecut".

granița dintre ceea ce, din punctul de vedere al lui Dumnezeu, este și e bun, deosebit de ceea ce, din același punct al său de vedere, nu este, căci e un rău: „fratele cu o credință sănătoasă" (putem înțelege : cel ce gândește din perspectiva lui *ratio fidei*, iar nu a lui *acies mentis*) poate spune că răul este nimic „pentru că nu a avut o disponibilitate de a exista (*materiam existendi*), din moment ce artizanul lucrurilor nu a poruncit să existe". În acest moment, întregul sens al scrisorii depinde de semnificația cuvântului *materia*. Dacă el ar avea accepția comună a filosofiei de tradiție peripatetică, în sensul de principiu complementar formei cu a cărui compoziție ar rezulta un lucru individual, ar însemna să acceptăm o schemă de tip platonician, inspirată poate de versiunea latină – a lui Chalcidius – a dialogului *Timaios*. Este dificil de acceptat o asemenea interpretare, deoarece ea ne-ar conduce la respingerea creației din nimic și la acceptarea unei producții *materia praeiacente* a lucrurilor. În plus, Petrus nu cunoștea tradiția filosofiei teoretice platonico-aristotelice pentru a folosi *materia* cu acest sens. Dimpotrivă, expresia *materiam existendi* se regăsește într-un comentariu la *Faptele Apostolilor*, 12, atribuit lui Fulbert de Chartres (960-1028), așadar anterior doar cu câteva decenii lui Petrus, unde se referă la memoria unui păcat dată ca disponibilitate generică pentru repetarea lui[1]. Prin urmare, avem cel puțin aceste două argumente pentru a considera că sensul termenului aici are în vedere o *disponibilitate* prezentă în natura divină. Sensul este coerent cu întregul conținut al scrisorii lui Petrus, în măsura în care această disponibilitate se referă la prezența în natura divină a tuturor posibilităților efective ale creației – într-un sens, desigur, arhetipal. Putem lega acum sensul expresiei *ratio fidei* de acest *materiam existendi*, datorită menționării lui *sanae fidei frater*: a gândi prin rațiunea credinței înseamnă a

1. S. Fulberti Carnotensis Episcopi *Tractatus in illud Actorum* XII, I: *Misit Herodes rex manus, ut affligeret quosdam de Ecclesia*, Lyon, 1692, p. 22: *sed si per recordationem praeteritae voluptatis peccator ad repetentum peccatum urgetur, cur non ipsa in hoc agmine affectui peccandi praeponitur? Si enim ista illa* materiam existendi (s.n.), *sicut promisimus, subministrat, plus utique videtur esse, quam ipse.* Câteva rânduri mai sus, autorul folosește expresia *peccandi materiam* cu același sens.

actualiza pe cât posibil în propria minte arhetipul divin din perspectiva căruia omul poate privi toate cele ce decurg în universul contingenței. Un ideal, în fond, foarte plotinian, dacă ne gândim la paragraful 9 al tratatului *Despre frumos*, care vorbește de trezirea „privirii interioare" în termeni apropiați. Dar, pentru a nu face comparații ilicite – deși transmiterea mediată a neoplatonismului la autorii secolului al XI-lea nu este un *topos* nou –, să ne mărginim la a aminti metafora din paragraful 1 al scrisorii lui Petrus privitor la trezirea „monahului din noi care se ascundea lăuntric".

Putem reține, din această schemă a actualizării arhetipului divin în om, un conținut de semnificație care stă, în structura de sensuri a scrisorii, pe locul Doamnei: cele două slujnice pot asimila, eventual, prezența ei ca purtătoare a arhetipurilor divine care își așteaptă actualizarea în unul dintre discursurile posibile, fie cel al dialecticii, fie cel al legilor naturii. Dar rămâne ceva nerostit, deși corespondent metaforei teatrului din paragraful 20. *Este corespondent*, pentru că aici Petrus vorbește despre „fratele cu o credință sănătoasă", ce poate corespunde celui în care „monahul interior" este treaz, deci l-a depășit pe cel ce privea în teatru blocând o zonă invizibilă tocmai pentru a putea vedea. Într-un anumit sens, acest frate este undeva între spectatorul din teatru și cel de deasupra teatrului, dar fără să se identifice cu cel din urmă. Nici o indicație în scriitura lui Petrus despre această cenzură, în afară de însăși semnificația lui *materia existendi*: dacă ea ar deveni obiect al cunoașterii propriu-zise, iar nu eternă sursă a ei, ar înceta să fie o disponibilitate, ceea ce tocmai definiția ei spunea că este. Prin urmare, accesul la *materia existendi* e mai degrabă asumarea unei presupoziții decât constituirea unui discurs propriu-zis. *Este nerostit*, pentru că Petrus nu afirmă nimic aici despre modul în care mintea noastră se raportează la *materia existendi*. O afirmase însă în metafora teatrului și o zice în finalul textului, când le spune fraților că îi este atât de dor de ei pe cât le este ochilor de capul pe care nu îl pot privi niciodată. E rândul interpretului să îi propună cititorului legătura între aceste pasaje.

Putem reveni acum la cele două mituri care oferă noi analogii în text și care ar putea, eventual, să clarifice raportul simbolic dintre Petrus și Desiderius și să se apropie cu încă un pas de „problema lui Ieronim".

Primul (paragrafele 36-37) narează comedia amară a doi cumetri (*compatres*) care stau la masă și mănâncă un cocoș. Amănuntul rudeniei lor (părinți ai acelorași fii, dintre care unul spiritual) anunță însă dramatismul literar al mitului: Petrus și Desiderius au un raport asemănător, fiind părinți spirituali ai mai multor fii (*unanimi tamen patri*, spusese paragraful 2). Comesenii dezbat aceeași problemă, dar într-o imagine răsturnată: amândoi reiau, gradual, chiar teza lui Desiderius și a lui Ieronim, invocând inițial sfântul cu același nume cu al lui Damianus, apoi pe Christos: nici unul din ei nu ar mai putea învia cocoșul, simbol important al curajului profesiunii de credință. Scena învierii cocoșului, regia comediei sosului și finalul leprei întinse peste generațiile de urmași ale comesenilor se încheie, moralizator, cu psalmul nesocotitului (*dixit insipiens in corde suo: non est Deus?*), *topos* biblic folosit de Anselm în *Proslogion* pentru a întruchipa conștiința generică ce poate demonstra existența divină.

Al doilea narează un adulter petrecut la limita plauzibilului: o femeie inocentă este necinstită de un vecin în absența soțului ei, profitând de faptul că ea îi confundă. Răzbunarea ultrajului adus căsniciei evocă practici ale comunităților creștine primitive: confesiune publică „în fața bisericii", aducerea vinovatului „la mijloc", rugăciunile care îi dovedesc vinovăția prin cedarea lui psihică spontană și transformarea sa într-un posedat sinucigaș. Divinul intervine doar la nivelul memoriei exemplare, făcând vizibile „încă" pietrele de care se izbise. Mitul funcționează în analogie cu „problema lui Ieronim", dar transferat acum asupra sacramentului căsniciei. „Refacerea" virginității pierdute revine la confesiunea publică și rugăciune, reținând inocența femeii. Însă mai interesantă ni se pare posibilitatea de a include adulterinul în „grupul" format deja de Ieronim, Desiderius, dialectician și cumetri: toți aceștia neagă posibilitatea ca Dumnezeu să întoarcă trecutul, pe când doar adulterinul transferă problema în registrul păcatului. Modul său de a nega suprimarea trecutului este substituția personală, ceea ce este o temă mitologică abundentă în istoria literară[1]. Dar aici adulterinul îl poate înlocui pe soțul

1. *Cf.* mai ales G. Boccaccio, *Decameronul*, ziua a treia, povestea a doua („Un grăjdar se culcă cu nevasta regelui Agilulf"), traducere de E. Boeriu, Editura Paralela 45, Ploiești, 2000, pp. 174-178. Interesant

legitim ca și cum *istoriile* paralele ale faptelor ar fi perfect superpozabile, eliberându-l de responsabilitate. Nu se poate nega o anumită înrudire tematică nici cu mitul platonician al lui Gyges, dar aici timpul este cel esențial, întrucât adulterinul inserează în trecut o secvență pe care speră să o dea drept adevăr, simulând el însuși interșanjabilitatea trecutului și mizând pe ambiguitate maximă: *a fost sau n-a fost?* Cea mai evidentă dovadă că Petrus a construit aici un sens simbolic este succesiunea verbelor din paragraful 38: *ut dolorem mente concipiat, peperit iniquitatem* – „Ticluise în mintea lui durerea, a dat naștere nedreptății". Apropiere de propoziția ciceroniană *si peperit, concubuit*, care stă la baza problemei lui Ieronim, este o evidență indiscutabilă. Astfel, cu scena adulterului, „problema lui Ieronim" a mai coborât o treaptă, fără să o fi atins însă pe ultima.

S-ar impune un curaj hermeneutic foarte mare pentru a merge pe firul analogiilor până la a sugera chiar că alegerea tocmai din cartea *Esterei* a unui pasaj despre omnipotența divină ar putea fi pusă în legătură cu sensul acestei cărți biblice, oferind astfel un nou nivel al „problemei lui Ieronim": „reparația" căderii absorbită într-un simbol al eliberării colective – chiar dacă, în definitiv, acesta este conținutul celebrei cărți veterotestamentare. Petrus însuși se exprimă echivoc, ca un mare maestru al ascunzișurilor și al aluziilor, în finalul paragrafului 42: pentru el, problema „mai conține curburi ascunse și fundături", chiar dacă nici el nu se

---

este faptul că, în versiunea lui Boccaccio, regele Agilulf este longobard (590-615), ceea ce poate sublinia atestarea mitului în Italia Evului Mediu timpuriu. *Cf.* scenariul nașterii lui Herakles, cu vicleana identificare dintre Zeus și Amfitrion, soțul fidelei Alcmena, apoi Chaucer, „The Reeve's Tale"' în *The Canterbury Tales*; Jean Bodel, „Gombert et les deux clers"; anonimul *Le meunier et les deux clers*, din secolul al XIII-lea; anonimul german *Das Studentenabenteuer* din același secol (despre care am putut afla că subiectul este astăzi discutat în aceiași termeni ai raportului dintre contingență și necesitate: *cf.* S. Reichlin, „Zeitperspektiven. Das Beobachten von Providenz und Kontingenz in der Buhlschaft auf dem Baume", în C. Herberichs și S. Reichlin [eds.], *Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz*, Vaudenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010, pp. 245-270). Le mulțumesc Ioanei Both (pentru literatura greacă), Floricăi Bechet și lui Adrian Papahagi (pentru cea latină) pentru că mi-au semnalat câmpul ocurențelor acestui mit și referințele lor în literatura medievală.

poate opune presiunii semnificațiilor „fără ca măcar o scânteie să ne scape" (*ut saltem scintilla non effluat*).

Aici, textul pare că se încheie, odată cu salutul adresat fraților, cu amintita metaforă a ochilor și a dorului, cu evocarea ascensiunii lui Benedict (și, ulterior, ritualic, a fraților benedictini) la cer pe o scară – simbol al misiunii istorice a ordinului, prin analogia cu importanța centrului de la Cassino al comunității („ca și atunci... tot astfel și acum...") – și cu elogiul școlii de la Cassino (unde, firește, se predau Aristotel și Boethius, dar unora care pot înțelege matur sensul textelor). Dar surpriza finală pe care le-o pregătește Petrus cititorilor săi este, la rândul ei, semnificativă: după această „încheiere" mai urmează un mit, legat de ispita diabolică. Este posibil ca ruptura de ritm a scriiturii să simbolizeze așezarea mitului final în aceeași clasă graduală de explicații ale „problemei lui Ieronim", dar cu o ruptură de nivel. Mitul narează translocația unui copil, adormit în mănăstirea închisă, dar regăsit în casa (exterioară mănăstirii) aparținând brutarului (slujitor al mănăstirii), *fără ca porțile să fi fost deschise*. Mitul se încarcă și cu un element de călătorie în vis – copilul își amintește că a fost prezent în turnul bisericii în timp ce dormea, „la un praznic", al treilea în ordinea meselor servite în această scrisoare. Indiciul care îl face pe Petrus să creadă că această translocație este un semn al diavolului este faptul că ea avut într-adevăr loc, dar fără deschiderea porților (argumentul îngerilor care îi eliberează pe apostoli din închisoare deschizându-le ușile este convingător).

Pentru noi, aici se află indiciul literar al posibilității de a insera acest mit în seria de ipostaze a „problemei lui Ieronim". Putem porni de la modul suprem și arhetipal, manifest în istorie al „problemei": nașterea din Fecioară, unde „restaurarea" nici nu se desfășoară, adică nu este *în* istorie, ci *pentru* istorie, cu valoare miraculoasă și exemplară. Urmează, mai prejos, restaurarea după merit (cu o importantă valoare în reforma monastică în care Petrus este angajat). Apoi, restaurarea după carne, prin miracol, dar în succesiune istorică. După aceea, restaurarea după carne prin refacerea trecutului, singura care ridicase problema puterii lui Dumnezeu de a întoarce timpul. În sfârșit, restaurarea sensului istoriei, prin analogia dintre nașterea din Fecioară și prăbușirea Romei/palatului lui Romulus. Apoi, restaurarea prin confesiunea publică și rugăciune în comunitatea credincioșilor. Lista poate

rămâne deschisă, cât timp finalul însuși al paragrafului 42 o spune. Dar ultima „scenă" a restaurării poate să revină numai celui care o neagă complet, în sensul că aparentul „miracol" este doar vrăjitorie, deoarece el nu mai implică deloc misterul creației din nimic, căci totul s-a petrecut „fără ca porțile să fi fost deschise"[1].

3. Concluzii

Am încercat în rândurile de mai sus să stabilim un număr de analogii. Scopul lor a fost să ne apropiem de sensul acestui text, așa cum Petrus Damianus îl adresează fraților de la Monte Cassino în preajma declanșării unuia dintre cele mai ample fenomene de reformă a culturii creștine de limbă latină. Asemenea tuturor analogiilor, ele nu sunt forme de gândire necesare, ci interpretări plauzibile ale textelor, întărite doar de mulțimea rezultatelor obținute. Aceste analogii se desfășoară pe cinci planuri. Primul este cel al personajelor cu opinii comune: Ieronim, Desiderius[2],

1. Ceea ce ar putea însemna, dacă cititorul ne îngăduie o analogie hegeliană: „fără ca devenirea să fi fost implicată", în sensul unui risc din care ființa care devine se recuperează pe sine într-o formă superioară.
2. Privitor la dezvoltările istorice ulterioare, am putea plasa poziția lui Toma din Aquino în aceeași serie analogică; *cf. Quodlibeta*, 5, q. 2, a. 1, *Utrum Deus possit virginem corruptam reparare: Dicendum, quod in virginitate duo possumus considerare. Quorum unum est ipsa integritas mentis et corporis; et sic Deus virginem potest reparare post ruinam: potest enim mentem reintegrare per gratiam, et corpus consolidare per miraculum. Alia autem est causa integritatis praedictae, quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro; et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare: non enim potest facere ut iam ea quae est cognita a viro, non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit. Potentia enim Dei se extendit ad totum ens: unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; et hoc est simul esse et non esse.* Aici, Dumnezeu apare supus principiului contradicției, iar nu doar drept sursă a lui. Același lucru apare în *Summa theologica*, I, q. 25, a. 4 (traducere de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 271): „sub omnipotența lui Dumnezeu nu cade ceea ce implică o contradicție. Dar faptul că cele trecute nu au fost implică o contradicție. [...] De unde rezultă că a face să nu se fi petrecut cele întâmplate nu este supus potenței divine".

dialecticianul, cumetrii, adulterinul și diavolul sunt de părere că virginitatea pierdută nu poate fi restaurată în toate sensurile ei, dar fiecare de pe poziția sa graduală, iar păcatul se instituie undeva în zona de graniță de sub dialectician. Al doilea plan de analogii este cel al misterului virginității reparate, unde pornim de la misterul nașterii fără reparare istorică și suntem conduși pe o scară descendentă prin repararea simbolică, cea după carne, cea istorică, cea comunitară și, în fine suspendarea însăși a misterului printr-o (falsă) „reparație", fără obiect. Repararea virginității pierdute devine astfel un sens universal al creației. Al treilea plan este contextul desfășurării acestora, compus din trei mese: a abaților, a cumetrilor și a „duhurilor necurate". Lor li se pot adăuga, de către cititorul amator de analogie, comuniunea creștinilor în slujba sfinților Gervasius și Protasius și, în cazul dialecticianului, școala însăși și, dacă fantezia cititorului este suficient de permisivă, pâinea brutarului. Al patrulea plan este cel al „slujnicelor": dialectica în educația monahului, legile naturii (parțial), slujnica lui Thales și, eventual, brutăria din afara mănăstirii. Al cincilea plan, cel mai important al textului, pentru că el conține de fapt mesajul adresat destinatarilor scrisorii, este cel al dispoziției spirituale care trece de la „ascuțișul minții" la „rațiunea credinței": tema „ochiului din teatru", reluată în formula salutului final și utilizabilă ca instrument hermeneutic pentru înțelegerea disponibilității divine a existenței. Fiind scop, al cincilea plan le-ar putea orienta pe primele trei.

Profitul intelectual al acestor analogii este multiplu. 1) Spre deosebire de lectura istorică sau cea logică, ele explică elemente din text pe care alte lecturi le omit. 2) Ele antrenează reconstituirea unui vocabular folosit de Petrus Damianus, dar comun epocii, care este regăsit la Anselm de Canterbury. 3) Conduc la stabilirea unor probleme comune, fără ca soluțiile să fie mereu aceleași, între cei doi gânditori. 4) Propun o lectură pe nivele diferite a problemei omnipotenței divine și explică de ce discuția lui Petrus are ca soluție practică transformarea filosofiei într-o critică a limbajului. Această interpretare îl încadrează pe Petrus într-un flux al ideilor gândirii medievale de largă întindere istorică. 5) Ne conduc spre descoperirea unor surse îndepărtate, neoplatoniciene ale scriiturii lui Petrus. 6) Ne pun în posesia unor probleme care

frământau mințile unor autori din secolul al XI-lea, cel puțin Petrus și Anselm, care sunt de natură epistemologică (accesul la presupoziția arhetipului divin care conduce la uitarea de sine și antrenamentul spiritual în vederea obținerii acestuia) și care fac din problema polemicii cu Berenger sau Roscelin un caz particular al lor. 7) Ne arată că punerea pe seama lui Petrus a expresiei *philosophia, ancilla theologiae* este de două ori eronată: o dată, pentru că Petrus vrea să stabilească un regim al reflecției care nu anulează, ci problematizează obiectul care nu cade în experiență, ci, eventual, e sursa ei supremă, ceea ce este o mare problemă a tuturor secolelor filosofiei; a doua oară, pentru că sensurile în care el se folosește de termenii *philosophia* și *dialectica* nu spun decât că studiul logicii trebuie să fie un *organon* pentru alte discipline ale reflecției omenești. 8) În fine, ele ne pun în proximitatea unui mare scriitor. Indiferent că e un bun logician, că e un fin cunoscător al bibliotecii sărace de filosofie a epocii sale, că e un spiritual animat de reforma Bisericii, Petrus Damianus uzează de o formă literară de o forță uluitoare a aluziei, a vehiculării simbolurilor, a transgresiei planurilor, modelându-și cititorul acaparat prin simpla putere a literaturii sale. Dacă ar fi fost un simplu ascet rigorist și nu i-ar fi plăcut să exploreze puterile de semnificare ale literelor[1], autorul le-ar fi trimis fraților de la Cassino, probabil, o scrisoare mult mai scurtă, spunându-le doar „Mi-e dor de voi". Dar faptul că el poate transforma această exprimare frustă într-o arhitectură literară atât de complexă face ca el să vadă în propriul dor problemele epocii sale și să rostească odată cu ele ceva mult mai eficace și mai universal decât mesajul către frații care l-au citit.

Sensul acestui tratat, în fluxul larg al istoriei filosofiei medievale pe care l-am amintit la începutul acestei interpretări, este presiunea făcută asupra tradiției filosofice de a urma o cotitură lingvistică în care să își legitimeze enunțurile și să își amendeze extrapolările. Astfel pare să îl fi înțeles, de pildă, Guillaume

1. Pasajul pe care se întemeiază mulți exegeți pentru a-l califica astfel este, de fapt, o frumoasă butadă din *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda* (PL, 145, 695a): *Ecce, frater, vis grammaticam discere? Disce Deum pluraliter declinare.* – „Iată, frate, vrei să înveți gramatica? Învață să declini *Deus* la plural".

d'Auxerre, urmându-l pe Gilbert de Poitiers, sensul „problemei lui Ieronim":

> Trebuie să spunem, asemenea lui Gilbert, că Dumnezeu poate să facă așa încât fecioara să nu fi fost niciodată coruptă, pentru că, în ceea ce îl privește pe el, cazul <ei> nu stă altfel decât așa cum stă din eternitate; de aceea, trecutul, prezentul și viitorul provin din partea lucrurilor, iar nu din partea lui Dumnezeu. De aceea, atunci când se spune că ceea ce s-a înfăptuit nu poate să nu fie, necesitatea provine din partea lucrului, iar nu din partea lui Dumnezeu. Dar noi obișnuim să ne exprimăm în acest fel, presupunând trecutul. De aceea Ieronim se exprimă presupunând trecutul, atunci când spune că Dumnezeu nu poate face o fecioară din cea coruptă, căci el nu o poate face presupunând trecutul, dar o poate face potrivit cu sine, pentru că e atotputernic[1].

4. Principii de editare și traducere

Construcția acestei cărți are la bază traducerea Florinei Ion, a cărei virtuozitate în traducerea latinei medievale a devenit deja manifestă în volumul al 13-lea al colecției „Biblioteca medievală", care conține *Cosmografia* lui Bernardus Silvestris. Forma de bază a traducerii a urmat versiunea volumului 145 al *Patrologiei latine*, unde este reluat, de fapt, textul editat în 1606 de Constantin Gaetani. Consultând ediția pregătită în colecția „Sources chrétiennes" în 1972 de André Cantin, am constatat că numărul mare de diferențe ale lecțiunilor adoptate impunea o decizie. Așa cum

1. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, I, 11, 6 (*apud* Gaskin, 1997, p. 244): *Oportet dici sicut magister Gilibertus quod Deus potest facere quod ista numquam fuerit corrupta, quia quantum in se est, non se habet aliter res quam se haberet ab aeterno; unde praeteritum praesens futurum ex parte rerum sunt, non ex parte Dei. Unde cum dicitur: quod factum est non potest non fieri, necessitas est ex parte rei, non ex parte Dei. Sed nos consuevimus in huiusmodi loqui cum suppositione praeteriti. Unde Ieronimus loquitur cum suppositione praeteriti, cum dicit: Deus non potest de corrupta facere virginem; non enim potest facere cum suppositione praeteriti, potest tamen secundum se cum sit omnipotens.*

mărturisește acest din urmă editor, ele provin din consultarea celor mai vechi manuscrise[1] disponibile ale scrisorii lui Petrus, dar fără a preciza dacă ele reprezintă singura sursă pentru numărul foarte mare[2] de manuscrise medievale care transmit textul, dintre care unele au stat la baza ediției lui Gaetani. În urma colaționării celor două ediții, am urmat în cele mai multe locuri versiunea lui Cantin, cu excepția unui număr foarte mic de cazuri în care criteriul coerenței discursului lui Petrus ne-a determinat să alegem varianta lui Gaetani. Rezultatul acestei colaționări este ilustrat fidel în aparatul de note. Totuși, rezultatul nu poate fi acceptat ca o „ediție critică", întrucât ea a reieșit din urmarea a două ediții existente și semnalarea diferențelor. Dar semnalarea acestor diferențe (absente în ediția lui Cantin, care nu ia în discuție și alte manuscrise în afara celor două menționate) își are importanța ei, întrucât ne comunică modul în care o parte semnificativă a cititorilor medievali au cunoscut textul lui Petrus Damianus.

În privința titlului și a segmentării textului, putem remarca faptul că, deși editorii moderni rețin formula târzie din titlu (*Disputatio*...), textul conține două indicii clare privind faptul că el este conceput ca o scrisoare[3], iar genul ei a fost identificat de André Cantin drept cel al diatribei antice[4]. Apoi, ținând cont de faptul că separarea pe capitole (oricum diferită de la o ediție la alta) este, de obicei, opera copiștilor ulteriori, ne-am permis o împărțire proprie pe paragrafe, menționând însă și cotele ediției din *Patrologie*, după care se citează în mod convențional astăzi acest text. Această împărțire pe paragrafe, însoțită uneori și de o punctuație proprie a textului, ne-a ajutat în analiza lui și a stat la baza unui „plan al epistolei" pe care l-am publicat înainte de textul acesteia. Tabelul cronologic ordonează cele câteva date pe care exegeza le menționează în funcție de evenimentele semnificative

1. Codex Vaticanus latinus 3797 și Codex Cassinensis 359, manuscrise redactate în jurul anului 1072, poate chiar mai devreme, *apud* Cantin (1972), p. 351.
2. Peste 600 de manuscrise conservate conținând opere ale lui Petrus Damianus, dintre care 110 conțin această scrisoare; *apud* Cantin (1972), p. 351.
3. Paragrafele 40 și 42.
4. Cantin (1972), p. 266.

ale secolului al XI-lea în tradiția latină. Indicele scripturistic oferă un mic număr de noi identificări de pasaje citate în raport cu edițiile precedente.

Le mulțumesc tuturor celor care au făcut posibilă apariția acestei lucrări fundamentale a culturii medievale latine a Evului Mediu timpuriu în limba română: traducătoarei Florina Ion, pentru supleţea și cursivitatea, acribia și claritatea acestei traduceri, precum și pentru răbdarea pe care a avut-o în timpul îndelungat care s-a scurs de la încheierea primei versiuni a textului și până la publicarea lui: port integral responsabilitatea acestui timp; Martei Petreu și Monicăi Brînzei, care au avut amabilitatea și răbdarea de a dialoga cu mine în privința entuziastelor asocieri în cheia hermeneuticii literare pe care le-am aplicat acestui text; Floricăi Bechet, Ioanei Both și lui Adrian Papahagi, care mi-au semnalat valoroase pasaje din literatura universală ce comunică tematic cu unul dintre miturile lui Petrus Damianus; Laurei Popoviciu, Simonei Vucu și lui Mihai Maga, care m-au ajutat enorm prin procurarea unor referințe bibliografice rare.

Alexander Baumgarten

Tabel cronologic

1007 (după alte surse, 1006) – anul nașterii lui Petrus Damianus sau, după alt nume, Petrus Honestis. Dante, în *Paradisul*, XXI, 122, îl amintește și sub numele Petrus Peccator, sugerând idealul smereniei eremitismului benedictin.

1035 – În jurul acestui an, intră ca eremit benedictin la mănăstirea Fonte Avellane, din Italia.

1042 – Redactează, la mănăstirea S. Vincentius, *Viața lui Romuald*, maestrul și inițiatorul său în monahism. În același an Lanfrancus din Pavia devine călugăr la Bec, iar din 1045 prior al mănăstirii.

1043 – În jurul acestui an, Petrus Damianus este prior la mănăstirea Fonte Avellane.

1045 – Redactează o epistolă (cuprinsă în PL, vol. 144, col. 205 *sqq.*) adresată papei Grigore al VI-lea privitor la nevoia inițierii unei reforme a Bisericii în care va avea sprijinul papei, al apropiatului său, arhidiaconul Hildebrand (viitorul papă Grigore al VII-lea), și al împăratului romano-german Henric al III-lea.

1049 – Din acest an până în jurul anului 1060 se desfășoară, în mai multe episoade literare și cu efecte instituționale, polemica dintre Berenger din Tours și Lanfrancus.

1052 – O nouă scriere cu caracter reformator, *Liber gratissimus* (PL, vol. 145, col. 99-156). Din aceeași perioadă provine o scrisoare despre ignoranța călugărilor, o pledoarie în favoarea competenței și a instrucției clerului (*Contra nescitiam et incuriam clericorum*, PL, vol. 145, col. 497-504).

1057 – Petrus Damianus este numit cardinal și episcop de Ostia.

1062 – Este numit legat din partea papei la Cluny, unde se ocupă de viața monastică.

1067 – Autorul redactează epistola *Despre omnipotența divină* (în ordinea edițiilor moderne, scrisoarea numărul 119), în urma unei dispute avute cu un an în urmă la Monte Cassino[1].

1072 – 22 sau 23 februarie, se stinge din viață Petrus Damianus, la Faenza.

1073-1085 – papa Grigore al VII-lea lansează importanta reformă a vieții monastice.

1076-1079 – Anselm de Canterbury redactează *Monologion* și, apoi, *Proslogion*.

1086-1087 – Desiderius, abate de la Monte Cassino și destinatar al epistolei lui Petrus Damianus, este papă, cu numele Victor al III-lea.

1. Libera, 1993, p. 283.

Planul epistolei

1. Salutul lui Petrus către frații de la Cassino, elogiul vieții monahale.
2. Enunțul temei sub forma exemplului refacerii fecioarei pângărite.
3. Poziția lui Petrus și prezentarea sofismului oponentului.
4. Autorități scripturale în sprijinul oponentului.
5. Limita puterii transcendente ține de modul nostru de a o concepe și a o numi.
6. Aparenta ambiguitate a cuvintelor lui Christos se explică prin faptul că limita puterii transcendente este o marcă a înțelegerii omenești în această viață corporală.
7. „Rectitudinea voinței" creatorului explică diferența dintre modul nostru de exprimare a puterii creatorului și adevărata sa putere.
8. Preexistența invizibilă în Dumnezeu nu conține răul.
9. Permiterea relelor poate fi providențială și nu atinge omnipotența divină.
10. Primul sens al „refacerii" fecioarei căzute: după merit sau simbolic.
11. Al doilea sens al „refacerii" fecioarei căzute: după carne.
12. Enunțul și exemplul tezei contrare.
13. Răspuns: creația divină privește ceea ce urmează să fie, dar nu în opoziție cu trecutul.
14. Relele și răii sunt ca și cum nu ar fi nimic.
15. Reluarea tezei oponentului.
16. Teza oponentului privind trecutul ridică aceleași dificultăți privind și prezentul, și viitorul.
17. Sursa erorii constă într-o extrapolare ilicită cu consecințe absurde. Dialectica trebuie să fie o slujnică.
18. Istoria legitimă a întrebării și necesitatea unei turnuri lingvistice a dialecticii.

19. Dumnezeu are o natură absolut cuprinzătoare și creează din bunătate.
20. Dumnezeu este omniscient și imutabil.
21. Dumnezeu este omnipotent, drept consecință a atributelor menționate.
22. Eternitatea lui Dumnezeu înseamnă simultaneitatea momentelor temporale.
23. Eternitatea lui corespunde unui instrument hermeneutic al Scripturii.
24. Reluarea întrebării: ea are structura unei creații răsturnate.
25. Convertibilitatea ființei și a binelui sprijină argumentația.
26. Problema relelor ca neființă.
27. Relele sunt neființă chiar în prezent.
28. Reducerea problemei la confuzii de limbaj.
29. Critica extrapolării silogismului ipotetic categoric.
30. Gradele miracolului. Miracolul reparator și miracolul producător.
31. Legile naturii nu se aplică temeiului naturii.
32. Excepțiile mirabile ale naturii: cazul fenomenelor cu efecte contrare.
33. Excepțiile mirabile ale naturii indică omnipotența divină.
34. Ordinea naturii și extrapolarea ei: palatul lui Romulus.
35. Ordinea naturii și extrapolarea ei: mitul căderii lui Thales.
36. Exemplu de pedepsire a extrapolării: mitul cocoșului.
37. Explicația mitului și rolul legitim al școlii.
38. Mitul adulterului pedepsit.
39. Explicația mitului.
40. Prima formă a concluziei: stabilirea omnipotenței divine.
41. Ce este omnipotența divină din perspectiva analizei limbajului?
42. A doua formă a concluziei și rezultatele criticii limbajului.
43. Evocarea fraților de la Cassino. Scara lui Benedict.
44. Mitul translocației copilului.
45. Interpretarea mitului.

DISPUTATIO SUPER QUAESTIONE QUA QUAERITUR SI DEUS OMNIPOTENS EST, QUOMODO POTEST AGERE UT QUAE FACTA SUNT FACTA NON FUERUNT

*

DISPUTĂ PRIVITOARE LA ÎNTREBAREA PRIN CARE SE CERCETEAZĂ CUM POATE DUMNEZEU, DACĂ ESTE OMNIPOTENT[1], SĂ FACĂ SĂ NU FI FOST CELE CARE AU FOST FĂCUTE

1. Prologus

[1.] Domino Desiderio, Cassinensis monasterii reverendissimo Rectori, et universo sancto conventui, Petrus peccator monachus pacis osculum in Spiritu Sancto.

Qui solus de marini fluctus procellis eripitur, dum sagenam adhuc inter rupes et scopulos, inter minaces atque intumescentes undarum cumulos periclitari considerat, inhumanus est si laborantes in discrimine socios non deplorat. Ego itaque, episcopatu dimisso, me quidem velut arenis expositum gaudeo; sed te ventis atque turbinibus atteri, ac inter hiantis pelagi fluctuare voraginem, non sine fraterna compassione suspiro. Errat, pater, errat, **[595d]** qui confidit se simul et monachum esse, et curiae deservire. Quam male mercatur, qui monachorum praesumit claustra deserere, ut mundi valeat militiam baiulare. Undis erutus sanus est piscis, non ut sibi vivat, sed ut alios pascat. Vocamur, attrahimur; sed ut vivamus aliis, moriamur nobis; amat venator cervum, sed ut faciat cibum; persequitur capreas, lepusculos insectatur; sed, ut ipse bene sit, illa nihil sint. Amant et homines nos, sed non nobis; sibimet diligunt, in suas nos vertere delicias concupiscunt. Quos nimirum dum in exteriora prosequimur, **[596c]** quid aliud quam monacho nostro, qui latebat intrinsecus, repudium damus? Mox enim ad

1. Prolog

[1.] Lui Desiderius, reverendisim abate[2] al mănăstirii de la Monte Cassino, precum și întregului sfânt convent, monahul Petru, păcătosul, le trimite sărutul păcii întru Sfântul Duh.

Cel care este smuls singur din vijeliile valurilor mării, în timp ce vede între hăuri și stânci cum tumultul învolburat și amenințător al apelor primejduiește încă barca, nu este omenos dacă nu îi plânge pe tovarășii lui care se zbat în primejdie totală. Iată și eu, lăsând episcopatul, mă bucur, desigur, precum cel eșuat pe nisipurile <țărmului>; dar suspin, nu fără fraternă compasiune, că ești zdrobit de vânturi și de vijelii, că ești bătut de valuri în mijlocul vâltorilor[3] mării care își cască <abisul>[4]. Greșește, părinte, greșește **[595d]** cel care se încrede în a fi simultan monah și a servi Curia[5]. Cât de rea negustorie face cel ce asumă să părăsească locul închis al monahilor ca să susțină povara oștii lumești! Un pește sănătos este pescuit din ape nu pentru el, ca să trăiască, ci ca să îi hrănească pe alții. Suntem chemați, suntem atrași, dar ca să trăim pentru alții <și> să murim pentru noi; vânătorul iubește cerbul, dar ca să îl[6] facă hrană; se ține după capre[7], urmărește iepurași, dar ca să îi fie bine lui însuși, <pe când> acelea nu înseamnă nimic. Și oamenii ne iubesc pe noi, dar nu pentru noi, ci ne îndrăgesc pentru ei înșiși, <căci> doresc să ne atragă spre plăcerile lor. Cât timp îi urmăm, desigur, în cele exterioare, **[596c]** ce altceva dăm decât respingere monahului

summa tendentis vitae status evertitur, rigor enervatur disciplinae, atque silentii censura dissolvitur, et ad effluendum quidquid libido suggesserit, ora laxantur.

[2.] Unde processit, et quod nunc occurrit memoriae: utrum Deus possit reparare virginem post ruinam. Nam dum aliquando, ut meminisse potes, uterque discumberemus ad mensam, illudque beati Hieronymi sermocinantibus deveniret in medium; *audenter*, ait, *loquor: cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non valet coronare corruptam.* Ego, licet pavidus, utpote, qui disputare de tanti viri testimonio facile non auderem, unanimi **[596d]** tamen patri, tibi videlicet, dixi pure quod sensi.

[3.] Haec, inquam, fateor, numquam potuit mihi placere sententia. Non enim a quo dicatur, sed quid dicatur attendo. Nimis scilicet inhonestum videtur, ut illi, qui omnia potest, nisi sub altioris intelligentiae sacramento, tam leviter impossibilitas ascribatur. Tu autem e contrario respondisti: ratum esse, quod dictum est, et satis autenticum, Deum videlicet non posse suscitare virginem post ruinam. Deinde, longis atque prolixis argumentationibus multa percurrens, ad hoc tandem definitionis tuae clausulam **[597a]** perduxisti, ut diceres: Deum non ob aliud hoc non posse, nisi quia non vult. Ad quod ego: Si nihil, inquam, potest Deus <facere> eorum, quae non vult: nihil autem, nisi quod vult, facit; ergo nihil omnino potest facere eorum quae non facit. Consequens est itaque, ut libere fateamur, Deum hodie idcirco non pluere, quia non potest; idcirco languidos non erigere, quia non potest; ideo non occidit iniustos, ideo

din noi care se ascundea lăuntric[8]? Căci în curând statutul unei vieți care tindea spre culmi se schimbă, rigoarea disciplinei devine fără vlagă, restricția tăcerii se risipește și limba se dezleagă ca să reverse orice îi dictează pofta.

[2.] De aici s-a ivit și acea <întrebare>, care îmi vine acum în minte: dacă Dumnezeu poate reface o fecioară după căderea ei[9]. Căci, pe când, cum îți poți aminti, ne-am așezat odată la masă amândoi, venise vorba, în toiul discuției, despre spusele fericitului Ieronim: *Afirm cu îndrăzneală*, spune, *că Dumnezeu, deși poate orice, nu poate să mai înalțe o fecioară după căderea ei. Are, într-adevăr, puterea să o elibereze de*[10] *pedeapsă, dar nu are puterea să o încununeze pe cea coruptă*[11]. Cum se poate că, deși timid, eu, care nu aș îndrăzni să discut cu ușurință despre mărturisirea unui asemenea bărbat, i-am spus totuși sincer ceea ce am gândit **[596d]** unui părinte cu care facem un singur suflet[12], adică ție?

[3.] Spun că o astfel de părere, mărturisesc, nu a putut niciodată să îmi placă. Căci nu mă refer la cine spune, ci la ce se spune. Desigur, pare prea fără cuviință să se pună, cu atâta ușurință, imposibilitatea pe seama aceluia ce poate orice, cu excepția celor ce stau sub taina unei înțelegeri mai înalte. Tu însă, din contră, ai răspuns că ceea ce s-a spus e de crezut și suficient de veridic, și anume că Dumnezeu nu poate să mai înalțe o fecioară după căderea ei. Apoi, parcurgând multe aspecte, cu argumentări lungi și prolixe, ai condus în sfârșit la o încheiere **[597a]** explicația ta, ca să ne spui: Dumnezeu nu poate aceasta doar pentru că nu vrea, și nu din alt motiv. La care eu spun: să admitem că[13] Dumnezeu nu poate face[14] nimic dintre cele pe care nu le vrea. Dar el nu face nimic altceva decât ceea ce vrea. Așadar, nu poate face absolut nimic dintre cele[15] pe care nu le face. Și reiese astfel, ca să vorbim deschis, că Dumnezeu nu face astăzi să plouă fiindcă nu poate; nu îi întremează pe cei slăbiți fiindcă nu poate; din același

non ex eorum oppressionibus liberat sanctos. Haec, et alia multa idcirco Deus non facit, quia non vult, et quia non vult, non potest; sequitur ergo, ut quidquid Deus non facit, facere omnino non possit. Quod profecto tam videtur absurdum, tamque ridiculum, ut non modo omnipotenti Deo nequeat assertio ista congruere, sed ne fragili quidem **[597b]** homini valeat convenire. Multa siquidem sunt quae nos non facimus, et tamen facere possumus.

[4.] Si quando tamen tale quid in mysticis et allegoricis contingat nos reperire scripturis, caute potius et reverenter accipiendum est, quam iuxta litteras audacter et libere proferendum. Sic est illud, quod Loth properanti Segor ab angelo dicitur: *festina*, inquit, *et salvare ibi, quia non potero facere quidquam, donec ingrediaris illuc.* Et: *poenitet me fecisse hominem.* Et quia Deus praecavens in futurum, tactus sit dolore cordis intrinsecus, et multa id genus. Si quid igitur tale divinis paginis reperitur insertum, non mox passim procaci ac praesumptiva vulgari debet audacia, sed sub modesta sobrii sermonis proferendum **[597c]** est disciplina; quia si hoc diffundatur in vulgus, ut Deus in aliquo, quod dici nefas est, impotens asseratur, illico plebs indocta confunditur, et christiana fides non sine magno animarum discrimine perturbatur.

[5.] Illo plane modo dicitur Deus non posse aliquid, quo et nescire: videlicet quidquid malum est, sicut non potest agere, ita nescit agere. Non enim potest, aut scit mentiri, vel peierare, vel iniustum aliquid facere, quamquam per prophetam dicat: *ego Dominus formans lucem, et creans tenebras: faciens pacem, et creans malum.* Quod autem dicit in Evangelio: *de die autem illo, vel hora nemo scit,*

motiv nu îi ucide pe cei nedrepți și nu îi eliberează[16] pe cei sfinți de asupririle acelora. Pe acestea și pe multe altele Dumnezeu nu le face fiindcă nu vrea și, fiindcă nu vrea, nu poate; rezultă așadar că tot ceea ce Dumnezeu nu face el <nici> nu poate face deloc. Ceea ce pare, de bună seamă, atât absurd, cât și ridicol, încât nu numai că nu i s-ar potrivi această aserțiune lui Dumnezeu atotputernicul, ci ea nu este valabilă nici măcar **[597b]** pentru omul cel fragil. Căci, într-adevăr, multe sunt cele pe care nu le facem și totuși le putem face.

[4.] Dacă s-ar întâmpla vreodată să mai găsim totuși așa ceva în scrierile mistice și alegorice, trebuie luat în seamă mai degrabă cu precauție și cu rezervă, decât să le redăm literal în mod liber și cu îndrăzneală. Așa este ceea ce îi spune îngerul lui Lot, care se grăbea spre Segor: *Grăbește-te*[17], zise el, *și salvează-te acolo, fiindcă nu voi putea face ceva până ce nu ajungi acolo*[18]. Și: *Îmi pare rău că l-am făcut pe om*[19]. Și că Dumnezeu, făcându-și griji pentru ce va să fie, a fost atins de durere în adâncul inimii sale, și multe de felul[20] acesta. Așadar, dacă se găsește așa ceva inserat în paginile divine, nu trebuie răspândit imediat peste tot cu o îndrăzneală iresponsabilă și cu o prea mare încredere vulgară în sine, ci trebuie exprimat prin regula rezervată a unei **[597c]** discuții serioase. Căci, dacă se răspândește[21] în popor că Dumnezeu se declară neputincios într-o anumită privință, ceea ce este un sacrilegiu să spui, mulțimea lipsită de învățătură devine pe loc confuză, iar credința creștină este tulburată, nu fără un mare impas în suflete.

[5.] În același mod se spune, evident, că Dumnezeu nu poate ceva, în care <se spune> și că nu știe, și anume, după cum nu poate face tot ceea ce este rău, la fel nu știe să facă. Căci nici nu poate, nici nu știe[22] să mintă, nici să fie sperjur sau să facă ceva nedrept, chiar dacă spune prin profet: *Eu, Domnul, care aduc lumina și produc întunericul, care fac pacea și produc răul*[23]. Dar prin ceea ce spune

neque angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater; hoc procul dubio **[597d]** intelligendum est, quod discipulus hoc tantummodo nesciat, qui sibi nil prorsus ignorat. Cum enim Iesus, Verbum videlicet Patris, tempora cuncta condiderit, *omnia siquidem per ipsum facta sunt*; qua consequentia, qui totum novit, diem iudicii, partem videlicet temporis, ignoravit? Sed super eodem Salvatore scribit Apostolus: *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*. Cur autem absconditi, nisi quia non palam omnibus manifesti? Nam de eodem iudicii die post resurrectionem rursus a discipulis inquisitus, ait: *non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate*. Ac si dicat: non vobis hoc expedit nosse, quatinus **[598a]** dubietatis ista suspensio in operibus pietatis vos magis, ac magis semper exerceat, et ab omni, si qua possit obrepere, vanitate compescat. Scit ergo sibi, quod nescit apostolis.

[6.] Quod in hoc procul dubio probat, cum Patrem, cum quo videlicet unum est, hoc nosse denuntiat: *ego enim, ait, et Pater unum sumus*. Sic enim iuxta verbi sonum, asserit se quasi nescire, quod Pater; sicut aliquando significatur quodammodo non habere, quod Pater. Unde est et quod dicit Apostolus: *cum tradiderit regnum Deo, et Patri*, tamquam regnum donec ipse tenuerat, Pater non habebat; et cum Patri tradiderit, ipse non teneat, cum tradere regnum Deo Patri, nihil aliud sit iuxta sobrium intellectum, nisi perducere credentes ad **[598b]** contemplandam speciem Dei Patris. Tunc quippe Deo Patri regnum a Filio traditur,

în *Evanghelie*: *Despre ziua aceea sau despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl*[24], fără îndoială, **[597d]** trebuie înțeles că doar discipolul[25] nu știe acest lucru, pe când <Tatălui> nimic nu îi este necunoscut. Căci, dacă Isus, și anume Cuvântul Tatălui, a creat toate timpurile, dat fiind că *toate au fost făcute prin el*[26], prin ce consecință el, care a știut totul, nu a cunoscut ziua judecății, adică o parte a timpului? Dar Apostolul scrie despre același Mântuitor: *În el sunt ascunse toate comorile înțelepciunii și ale științei*[27]. De ce ar fi fost ascunse, dacă nu fiindcă nu trebuiau arătate de față cu toți? Căci, întrebat după înviere de către discipoli despre aceeași zi a judecății, el spune: *Nu ține de voi să știți vremurile sau clipele pe care Tatăl le-a hotărât prin puterea Sa*[28]. Ca și cum ar spune: nu vă este vouă[29] de folos să știți acest lucru, cât timp **[598a]** această tensiune[30] a îndoielii privitoare la faptele pietății vă încearcă mereu mai mult și mai mult și vă ține departe de orice vanitate, dacă s-ar putea vreuna strecura <în voi>. Așadar, știe pentru sine ceea ce nu știe pentru apostoli.

[6.] Ceea ce probează, fără îndoială, când declară că Tatăl (cu care este totuna, desigur), a cunoscut acest lucru: *Căci eu și Tatăl*, spune el, *una suntem*[31]. Astfel, după cum sună această expresie, ar afirma că e ca și cum el nu ar ști ceea ce Tatăl <știe>, după cum lasă să se înțeleagă alteori că, într-un fel, el nu are ceea ce Tatăl <are>. De aici <vine> și ceea ce spune Apostolul: *Când va fi predat lui Dumnezeu și Tatălui împărăția*[32]; ca și cum, cât timp deținuse el însuși împărăția, Tatăl nu o stăpânea; și, când o va fi predat Tatălui, el însuși nu ar mai deține-o. Atunci când spune că îi predă lui Dumnezeu Tatăl împărăția, nu trebuie înțeles, reflectând serios, nimic altceva decât că îi călăuzește pe credincioși spre **[598b]** contemplarea chipului lui Dumnezeu Tatăl. Atunci, de bună seamă, i se va preda lui Dumnezeu Tatăl de către Fiu împărăția, când, prin mijlocitorul dintre

cum per *mediatorem Dei et hominum* in contemplationem divinitatis aeternae fidelium multitudo transfertur, id est, ut iam necessaria non sit dispensatio similitudinum per angelos, et principatus, et potestates, et virtutes: ex quarum persona non inconvenienter intelligitur dici in *Cantico canticorum* ad sponsam: *Similitudines auri faciemus tibi cum distinctionibus argenti quoad usque rex in accubitu suo est*; id est, quoad usque Christus in secreto suo est. Quoniam vita nostra abscondita est cum Christo in Deo: *cum Christus*, inquit, *apparuerit vita nostra, tunc et vos apparebitis cum illo in gloria*. Quod antequam fiat, *videmus* **[598c]** *nunc per speculum in aenigmate*, hoc est in similitudinibus; *tunc autem facie ad faciem*. Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum. *Filii enim Dei sumus, et nondum apparuit quod erimus. Scimus quia cum apparuerit, similes ei erimus; quoniam videbimus eum sicuti est*. Quod enim dixit famulo suo Moysi: *ego sum qui sum*. Et: *dices itaque filiis Israel: qui est, misit me ad vos*. Hoc contemplabimur, cum videbimus eum in aeternum. Ita quippe ait: *haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te unum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum*. Hoc fiet, cum venerit Dominus, et illuminaverit *abscondita tenebrarum*, **[598d]** cum tenebrae mortalitatis huius corruptionisque transierint. Tunc erit mane nostrum, de quo in psalmo dicitur: *mane astabo tibi, et videbo*. De hac contemplatione intelligitur dictum, *cum tradiderit regnum Deo et Patri*, id est, cum perduxerit iustos, in quibus nunc ex fide viventibus regnat mediator Dei et hominum homo Christus Iesus ad contemplationem Dei Patris. Multa denique talia reperiuntur in sententiis Scripturarum, quae, si iuxta litterarum superficiem contenti

Dumnezeu şi oameni, mulţimea credincioşilor este condusă spre contemplarea divinităţii eterne, adică aşa încât să nu mai fie necesară folosirea asemănărilor prin intermediul Îngerilor şi a Domniilor şi a Puterilor şi a Virtuţilor[33]: despre rolul lor se înţelege că se vorbeşte, nu în mod inadecvat, în *Cântarea*[34] *Cântărilor* către mireasă: *Până când regele este aşezat la masă*[35], *făuri-vom pentru tine imagini asemănătoare de aur, cu încrustaţii de argint*[36]; adică, până când Christos se află în taina sa, când[37] viaţa noastră ascunsă este cu Christos în Dumnezeu: *Când Christos va apărea în viaţa voastră*[38], spune el, *atunci şi voi veţi apărea cu el*[39] *în slavă*[40]. Mai înainte ca aceasta să se întâmple, *vedem* **[598c]** *acum ca prin oglindă, în ghicitură*, adică prin asemănări, *dar atunci <vom vedea> faţă către faţă*[41]. Căci această contemplare ni se promite ca scop al tuturor faptelor şi ca desăvârşire veşnică a bucuriilor. *Căci suntem fiii lui Dumnezeu şi încă nu ni s-a arătat ce vom fi. Ştim că vom fi asemeni lui, când ni se va arăta; fiindcă îl vom vedea aşa cum este.*[42] Căci i-a spus robului său, Moise: *Eu sunt cel ce sunt* şi *aşa vei spune fiilor lui Israel: cel ce este m-a trimis la voi*[43] ; vom contempla aceasta când îl vom vedea în veşnicie. Fiindcă spune aşa: *Aceasta este anume viaţa veşnică: să afle că tu eşti unicul Dumnezeu adevărat şi Isus Christos cel pe care l-ai trimis*[44]. Acest lucru se va întâmpla când Domnul va fi venit şi va fi luminat *tainiţele întunericului*[45], **[598d]** când întunericul acestei condiţii de muritor şi al stricăciunii va trece. Atunci va fi pentru noi mâinele despre care se spune în psalm: *Mâine voi sta lângă tine şi te voi vedea*[46]. Despre această contemplare se înţelege spusa: *Când îi va preda lui Dumnezeu şi Tatălui împărăţia*[47], adică atunci când omul Isus Christos îi va călăuzi spre contemplarea lui Dumnezeu Tatăl pe cei drepţi, pe care, trăind ei cu credinţă, el îi conduce ca un *mediator între Dumnezeu şi oameni*[48]. În sfârşit, multe de felul acesta se găsesc în sentinţele Scripturilor, care, dacă ne mulţumim[49] să le luăm la suprafaţa

simus accipere, non nobis poterunt lumen infundere, sed tenebrarum potius caliginem parturire.

[7.] Hoc ergo quod dicitur, '*Deum non posse malum aliquod vel nescire*' non referendum **[599a]** est ad ignorantiam, vel impossibilitatem, sed ad voluntatis perpetuae rectitudinem. Quia enim malum non vult, recte dicitur, quia neque scit, neque potest aliquod malum. Caeterum quidquid vult, indubitanter et potest, testante Scriptura: *tu autem dominator virtutis cum tranquillitate iudicas, et cum magna reverentia disponis nos: Subest enim tibi, cum volueris, posse.*

literei, nu vor putea revărsa asupra noastră lumina[50], ci mai degrabă ne vor putea aduce ceaţa întunericului.

[7.] Aşadar, faptul că se spune că *Dumnezeu*[51] *nu poate sau nu ştie <să facă> răul* nu trebuie pus **[599a]** pe seama ignoranţei sau a imposibilităţii, ci pe seama rectitudinii permanente a voinţei[52] sale. Fiindcă se spune în mod corect că nu vrea răul, fiindcă nici nu ştie, nici nu poate să facă ceva rău. De altminteri, orice vrea, fără îndoială că şi poate, martoră fiind Scriptura: *Tu însă, stăpân al virtuţii, judeci cu blândeţe şi cu multă precauţie ne cârmuieşti: căci la tine este puterea, când vei vrea*[53].

2. Quod voluntas Dei omnibus rebus causa est ut existant

[8.] Voluntas quippe Dei omnium rerum, sive visibilium, sive invisibilium causa est, ut existant; adeo ut condita quaeque, antequam ad formarum suarum visibiles procederent species, iam veraciter atque **[599b]** essentialiter viverent in sui opificis voluntate: *quod factum est*, ait Iohannes, *in ipso vita erat.* Et idem in *Apocalypsi*, viginti quatuor seniores dixisse testatur: *dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam, et honorem, et virtutem; quia tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant, et creata sunt.* Prius dicitur, quia erant, et postmodum fuisse creata. Quia quae foris expressa sunt per conditionem operis, iam intus erant in providentia et consilio Conditoris. Porro autem sicut voluntas Dei causa est, ut quae necdum sunt condita, originaliter fiant; ita nihilominus efficax causa est, ut quae sunt perdita, ad status sui ordinem redeant. *Numquid enim voluntatis meae est mors impii*, dicit Dominus? *Sed* **[599c]** *volo ut convertatur et vivat.*

[9.] Ut ergo ad id, quod praelibatum est, sermo recurrat, quid praeiudicat Deo suscitare posse virginem post ruinam? Numquid idcirco non potest, quia non vult? et idcirco non vult, quia malum est? sicut dictum est, mentiri, et peiurare, et iniustum quid facere, Deum nec velle, nec posse? Sed absit, ut malum sit de violata virginem fieri; immo sicut

2. Că voința lui Dumnezeu este cauza existenței tuturor lucrurilor

[8.] Într-adevăr, voința lui Dumnezeu este cauza existenței tuturor lucrurilor, vizibile sau invizibile, astfel încât orice lucru creat, înainte ca aspectele vizibile să ajungă la formele proprii, să trăiască deja cu adevărat și **[599b]** esențial în voința creatorului său[54]: *Ceea ce s-a făcut*, spune Ioan, *era viață în el însuși*[55]. Și la fel, în *Apocalipsa*, se atestă că douăzeci și patru de bătrâni au zis: *Vrednic ești, Doamne, Dumnezeul nostru, să primești slava și cinstea și puterea, căci tu ai creat toate lucrurile și prin voința ta ele erau și au fost create*[56]. Mai întâi se spune că erau și apoi că au fost create. Căci cele care au fost împinse în afară prin creația lucrării erau deja în providența și în intenția Creatorului. Iar apoi, după cum voința lui Dumnezeu este cauza pentru ca cele care nu au fost încă[57] create să se realizeze conform originii, tot astfel ea este nu mai puțin cauza eficientă pentru ca cele care au fost distruse să revină la ordinea stării sale. *Căci*, spune Domnul, *vreau eu oare moartea celui lipsit de pietate? Dimpotrivă,* **[599c]** *vreau să se întoarcă și să trăiască*[58].

[9.] Așadar, pentru ca discuția să revină la subiectul anterior, ce l-ar împiedica pe Dumnezeu, pentru a putea înălța o fecioară după căderea ei? Oare nu poate fiindcă nu vrea? Și nu vrea pentru că este ceva rău? Precum s-a spus, a minți, a jura strâmb[59] și a face în mod nedrept ceva Domnul nici nu vrea, nici nu poate? Dar, departe de a fi

malum est virginem violari, ita violatam redire in virginem procul dubio bonum esset, si divinae dispositionis ordo concederet, verbi gratia hominem post lapsum mortis subire vindictam; licet iusto Dei iudicio malum fuit. Mortem enim Deus non fecit, cum ipse potius sit mors mortis) (sicut per Oseam prophetam dicit: *ero mors tua, o mors*). **[599d]** Iam vero saltem post redemptionis nostrae mysterium, hominem immortalem fieri certe bonum esset, si sententiam semel prolatam clementia divina dissolveret. Neque enim hoc omnipotens Deus idcirco, vel nolle, vel non posse dicendus est, quia malum est, hominem videlicet fieri immortalem; sed iusto suo iudicio, nostraeque salutis augmento, quod ipse novit, tantum de vindicta redempti hominis voluit superesse. Hoc itaque modo malum est post stuprum virginem esse corruptam; bonum autem esset si virginitatis in ea Deus signaculum reformaret. Sed licet hoc Deus nullatenus faciat, sive ut virginem terreat, quatenus vereatur amittere quod postmodum nequeat reparare; **[600a]** sive dictante aequitate iustitiae, ut quod tamquam vile quid per carnis blandimenta proiecit, id instaurare etiam per poenitentiae lamenta non possit: sive certe, ut dum in se ruinae suae signa superesse considerat, acrioribus afflictionis suae remediis indesinenter insistat. Sive igitur his, sive aliis supernae providentiae causis, ad integritatem pristinam violata virgo non redeat: nequaquam tamen omnipotens Deus dicendus est hoc non posse, sed potius nolle, ut servetur arbitrium aequissimae voluntati, non autem ascribatur

un rău a reda virginitatea celei care a fost violată, dimpotrivă, așa cum a viola o fecioară este un rău, tot așa a reda virginitatea celei care a fost violată ar fi, fără îndoială, un bine, dacă ordinea rânduielii divine poate permite. De exemplu, faptul ca un om să suporte răzbunarea morții, după căderea sa, deși acest rău a fost din dreapta judecată a lui Dumnezeu. Căci nu Dumnezeu a făcut moartea[60], din moment ce mai degrabă el însuși este moartea morții (după cum spune prin profetul Osea[61]: *Voi fi moartea ta, o, moarte!*[62]). **[599d]** Iată, într-adevăr, ar fi cu siguranță un bine ca omul să devină nemuritor măcar după taina răscumpărării noastre, dacă clemența divină ar anula sentința odată pronunțată. Căci nu trebuie spus, de aceea, nici că Dumnezeu atotputernicul nu vrea, nici că nu[63] poate acest lucru, pentru că este un rău, și anume ca omul să devină nemuritor. Ci, prin judecata sa dreaptă și prin sporirea șansei de a ne mântui, pe care el însuși a cunoscut-o, a vrut să mai rămână numai atât până la dobândirea răscumpărării omului. Și astfel în acest sens este un rău faptul că, în urma siluirii, o fecioară și-a pierdut virginitatea, dar ar fi un bine dacă Dumnezeu i-ar reînnoi micul semn[64] al virginității. Dar poate că e îngăduit ca Dumnezeu să nu facă deloc acest[65] lucru, fie pentru a o avertiza pe fecioară într-atât încât să se teamă să piardă ceea ce nu ar mai putea redobândi ulterior, **[600a]** fie, urmând echitatea dreptății, să nu poată reînnoi, nici chiar prin jalea penitenței, ceea ce a pierdut ea atât de ieftin prin ispitele cărnii; fie, desigur, atât timp cât este conștientă că semnele căderii sale rămân, să caute fără încetare remedii mai aspre ale suferinței sale. Așadar, fie din aceste cauze, fie din altele ce țin de o providență mai înaltă, o fecioară violată nu se poate întoarce la integritatea ei inițială. Totuși, nu trebuie spus cu nici un chip că Dumnezeu atotputernicul nu poate acest lucru, ci, mai degrabă, că nu vrea, ca să își păstreze arbitrul unei voințe întru totul egale, iar nu ca să i se atribuie celui atotputernic[66],

omnipotenti, quod absit, impotentia maiestati. Quod enim malum est, non potest facere Deus, quia nec potest etiam velle; quod tamen nequaquam referendum est ad impossibilitatem, sed ad naturalem potius singularis clementiae bonitatem. **[600b]** Quod vero bonum est, et velle potest, et facere, tametsi quodam cautelae suae, vel provisionis intuitu, quaedam bona, aut raro faciat, aut numquam faciat. Alioquin poterat dici ante Salvatoris adventum, quia Deus creare non posset ex utero Virginis Filium. Nimirum, quod numquam fecerat, sed ne quidem nisi semel facturus erat. Tamenetsi numquam faceret, et velle, et facere poterat, quia bonum erat. Virginem itaque suscitare post ruinam, quomodo non possit Deus, cum procul dubio et ille omnipotens sit, et hoc bonum sit?

ceea ce este departe de adevăr, o neputință a măreției sale. Căci Dumnezeu nu poate face ceea ce este rău, fiindcă nici nu poate să vrea. Ceea ce totuși cu nici un chip nu trebuie raportat la imposibilitate, ci, mai degrabă, la bunătatea naturală a unei clemențe singulare[67]. **[600b]** Dar, ceea ce este într-adevăr bine, poate și[68] voi, poate și face, chiar dacă, dintr-o anumită precauție sau intuiție a previziunii, fie face rar anumite lucruri bune, fie nu le face niciodată. Altminteri, se putea spune, înainte de venirea Mântuitorului, că Dumnezeu nu ar putea face să se nască un fiu din pântecele unei fecioare[69]. De bună seamă, fiindcă nu făcuse acest lucru niciodată și nu urma să îl facă decât o singură dată. Și, chiar dacă nu îl făcuse niciodată, el și voia, și putea să îl facă, fiindcă era ceva bun. De ce nu ar putea Dumnezeu, astfel, să înalțe o fecioară după căderea ei, din moment ce, fără îndoială, și el este atotputernic, și acest lucru este un bine?

3. Quod absque dubio Deus post lapsum reparare virginem possit

[10.] Virginem sane suscitari post lapsum duobus intelligitur **[600c]** modis: aut scilicet iuxta meritorum plenitudinem, aut iuxta carnis integritatem. Videamus itaque an utrumque valeat Deus.

Iuxta meritum namque plebem fidelium *virginem* appellat Apostolus, cum Corinthiis dicit: *despondi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo.* Neque enim in illo Dei populo solummodo virgines erant, sed et multae coniugiis obligatae, vel post virginitatis dispendium continentes. Et Dominus per prophetam: *si vir,* inquit, *dimiserit uxorem suam, et illa recedens duxerit virum alterum, numquid revertetur ad eam ultra? Numquid non contaminata et polluta vocabitur mulier illa? Tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me,* dicit Dominus. Reversio plane **[600d]** ista ad Dominum, quantum ad qualitatem pertinet meritorum, hoc est, de corrupta integram fieri, de prostituta virginem reparari. Cur rursus idem sponsus eloquitur: *et omnium peccatorum tuorum iam memor non ero.* Carnali siquidem sponsiae complexus viri, corruptio carnis, foedus amoris, dispendium castitatis, virginem se plerumque thalamis nuptialibus tradit, sed violata recedit. E contra, cui caelestis sponsus adhaeserit, protinus

3. Că Dumnezeu, fără îndoială, ar putea reface o fecioară după căderea ei

[10.] Pe bună dreptate, a înălța o fecioară după pierderea virginității poate fi înțeles în două **[600c]** sensuri, adică fie după mulțimea meritelor, fie după integritatea cărnii. Să vedem, astfel, dacă Dumnezeu este în măsură să facă fiecare dintre aceste două lucruri.

Căci, după merit, Apostolul numește mulțimea credincioșilor *fecioară*, când le spune corintenilor: *Căci v-am logodit pe voi cu un singur bărbat, ca să vă înfățișez lui Christos ca pe o fecioară neprihănită*[70]. Dar în acel popor al lui Dumnezeu nu se aflau doar fecioare, ci și[71] multe femei căsătorite sau abstinente, după pierderea virginității. Și Domnul spune prin intermediul profetului: *Dacă un bărbat și-a lăsat femeia și ea, plecând, s-a dus la un alt bărbat, oare s-ar mai întoarce el la ea? Oare acea*[72] *femeie nu se va numi coruptă și întinată? Iar tu te-ai desfrânat cu mulți iubiți și totuși, întoarce-te la mine*[73], zice Domnul. Desigur, această reîntoarcere **[600d]** la Domnul, în măsura în care se referă la calitatea meritelor[74], nu înseamnă decât a face din cea păcătoasă o persoană integră, a reface o fecioară dintr-o prostituată. Iată de ce spune[75] același Mire apoi: *nu îmi voi mai aminti de toate păcatele tale*[76]. Dat fiind că, în cazul nunții trupești[77], îmbrățișarea bărbatului, coruperea cărnii, legământul iubirii, pierderea castității o fac pe fecioară să se dedice de mai multe ori plăcerilor matrimoniale, îndepărtându-se însă[78] întinată. Dimpotrivă,

abluit maculas turpitudinis, et ad florem revocat redolentissimae castitatis. De prostibulo virginem, de corruptione reddit integritatem. Unde est, quod plerosque novimus utriusque **[601a]** sexus homines post abominabiles voluptatis illecebras, ad tantam religiosae vitae pervenisse munditiam, ut non modo castos atque pudicos quoslibet in sanctitate praecederent; sed et non contemnenda multarum virginum merita superarent. Quibus non iam sola prioris meriti mensura rependitur, sed procul dubio cum remissione reatus etiam cumulus superadditae mercedis augetur. Ecce probatum est, ut opinor, est, iuxta meritum posse Deum suscitare virginem post ruinam.

[11.] Iuxta carnem vero quis etiam vesanae mentis addubitet eum videlicet, qui erigit elisos, solvit compeditos, qui postremo curat *omnem languorem et omnem infirmitatem*, clausulam non posse reparare virgineam? Enimvero qui corpus ipsum de tenuissimo **[601b]** seminis liquore compegit, in humanae formae speciem per varia membrorum lineamenta distinxit, ad summam necdum existentem condidit creaturam, existentem iam non poterit recuperare vitiatam? Fateor plane, fateor, nullumque timens cavillatoriae contentionis obloquium constanter affirmo; quia valet omnipotens Deus multinubam quamlibet virginem reddere, incorruptionisque signaculum in ipsa eius carne, sicut ex materno egressa est utero, reparare. Haec autem dixi, non ut beato Hieronymo, qui pio studio locutus est, detraham; sed ut eos, qui ex verborum illius occasione, Deum astruunt impotentem, invicta fidei ratione refellam.

cine se unește cu Mirele ceresc se curăță de urmele prihănirii și revine la floarea înmiresmată a castității. Redevine fecioară din prostituată, din stricăciune revine la integritate. De aici vine faptul că noi am cunoscut mulți oameni, de ambele **[601a]** sexe, care, după ispitele detestabile ale plăcerii, au ajuns la o asemenea curăție a unei vieți religioase, încât să îi întreacă în sfințenie nu numai pe unii dintre cei caști și cuviincioși, ci să se ridice și deasupra meritelor deloc de neglijat ale multor[79] fecioare. Acestora li se răsplătește nu doar pe măsura meritului de mai înainte, ci, fără îndoială, odată cu iertarea păcatului, li se sporește peste măsură valoarea răsplății adăugate. Iată, cred, că am demonstrat[80] că Dumnezeu poate ridica o fecioară, datorită meritului, după căderea ei în păcat.

[11.] În ce privește carnea, cine ar sta la îndoială, chiar cu mințile rătăcite de-ar fi, că acela care i-a îndreptat pe cei rătăciți, care i-a eliberat pe cei înlănțuiți, care, la urma urmei, vindecă *orice slăbiciune și orice boală*[81] nu ar putea reface mica închidere virginală? Căci acela, fără îndoială, care a alcătuit însuși trupul dintr-o infimă cantitate de fluid **[601b]** seminal, care a diferențiat aspectul formelor umane prin variate trăsături ale membrelor, care a întocmit – pentru <a spune> pe scurt – o creatură ce nu mai existase până atunci, oare nu ar putea reface defectul unei ființe deja existente? Mărturisesc deschis, mărturisesc fără a mă teme de nici o replică potrivnică a unei controverse ironice, afirm cu tărie că Dumnezeu atotputernicul este în stare să o readucă la stadiul de fecioară pe orice femeie, <chiar> de mai multe ori măritată, și să refacă pecetea purității în propria ei carne, așa cum a ieșit din pântecele matern. Însă nu am spus acestea pentru a-l discredita pe fericitul Ieronim, care a vorbit cu o pasiune pioasă, ci ca să îi resping, prin rațiunea de neînvins a credinței[82], pe aceia care, folosind prilejul vorbelor lui, au scornit că Dumnezeu nu este atotputernic.

4. Quomodo possit fieri, ut quod factum est, non sit factum

[12.] [601c] Ad illud postremo, quod in hac disputandi materia plures obiiciunt, sub sanctitatis tuae iudicio video respondendum.

Aiunt enim: Si Deus, ut asseris, in omnibus omnipotens est, numquid potest hoc agere, ut quae facta sunt, facta non fuerint? Potest certe facta quaeque destruere, ut iam non sint; sed videri non potest, quo pacto possit efficere, ut quae facta sunt, facta non fuerint. Potest quippe fieri, ut amodo, et deinceps Roma non sit; sed ut antiquitus non fuerit condita, quomodo possit fieri, nulla capit opinio.

[13.] Inspirante Deo responsurus ad haec: in primis exactorem meum verbis Salomonis admonendum video, quibus ait: *maiora te ne* **[601d]** *quaesieris, et altiora te ne scrutatus fueris.* Deinde dicendum, quia quod Deus facit, aliquid est; quod Deus non facit, nihil est: *omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* De quo nimirum alibi scriptum est: *qui fecit quae futura sunt.* Iuxta quod et illud: *qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.* Et Apostolus: *qui fecit*, inquit, *ea quae non sunt.* Omnia plane haec testimonia Scripturarum testantur Deum fecisse quod non erat; non destruxisse quod erat; condidisse futura,

4. Cum s-ar putea face ca ceea ce a fost făcut să nu mai fie făcut

[12.] [601c] În sfârșit, văd că trebuie să răspund, sub judecata sfinției tale, la acea întrebare pe care cei mai mulți o aruncă în subiectul menit disputei.

Căci ei spun: dacă Dumnezeu, precum ai afirmat, este atotputernic în toate privințele, oare ar putea face în așa fel încât cele care au fost făcute să nu fi fost făcute? Sigur că poate să distrugă unele care au fost făcute, ca să nu mai fie, dar se pare că nu poate, că nu ar putea cu nici un chip face ca cele făcute să nu fi fost făcute. Se poate face, desigur, ca, începând de acum, Roma să nu existe mai departe; dar nu se poate rosti nici o părere despre cum se poate face ca ea să nu fi fost întemeiată în vechime.

[13.] Cu ajutorul lui Dumnezeu, voi răspunde[83] la aceasta. Văd că mai întâi trebuie să-i amintesc preopinentului meu cuvintele lui Solomon, prin care se spune: *Să nu cauți cele mai presus de tine* **[601d]** *și să nu cercetezi cele mai profunde decât tine*[84]. Apoi, trebuie spus că ceea ce Dumnezeu face este ceva, ceea ce Dumnezeu nu face este nimic: *Căci toate au fost făcute de el și fără el nimic nu s-a făcut*[85]. Despre acest lucru, firește, se mai scrie și în altă parte: *Cel care a făcut cele ce vor fi*[86]. Apoi se alătură și aceasta: *Cel care trăiește etern le-a creat pe toate laolaltă*[87]. Și Apostolul spune: *Cel care le-a făcut pe cele ce nu sunt*[88]. Toate aceste mărturii ale Scripturilor dovedesc că Dumnezeu a făcut ceea ce nu era; că nu a distrus ceea ce era; că a creat cele ce

non abolevisse praeterita. Quamquam et saepe legatur Deus aliquid evertisse, ut melius aliquid procuraret; sicut mundum per aquae diluvium **[602a]**, Pentapolim per ignis incendium, quibus nimirum sic abstulit esse, et futurum esse, ut nequaquam abstulerit et fuisse.

[14.] Quamquam si ad pravorum hominum merita, qui tunc deleti sunt, solerter inspicias, quoniam vanitates et inania sectati sunt, ut non ad esse, sed ad nihilum tenderent, eos merito non fuisse decernas. Hinc est, quod eos in afflictione spiritus conqueri, Scriptura testatur: *exiguum,* inquiunt, *et cum taedio est tempus vitae nostrae, et non est refrigerium in fine hominis, et non est qui agnitus sit reversus ab inferis; quia ex nihilo nati sumus, et post haec erimus quasi non fuerimus. Erimus,* inquiunt, *tamquam si non fuerimus*; quia et nunc quando videbantur esse, ad nihilum potius pertinebant, quam **[602b]** ad verum esse. *Ego,* ait, *sum qui sum; et haec dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos.* Qui enim ab illo, qui vere est, recedit, necesse est ut non sit; quia ad nihilum tendit. Hinc est, quod iterum gementes dicunt: *exstinctus cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur tamquam mollis aer; transiet vita nostra tamquam vestigia nubis, et sicut nebula dissolvetur quae fugata est a radio solis; nomen nostrum oblivionem accipiet per tempus umbrae transitus est tempus nostrum.* Unde et propheta: *omnes,* inquit, *gentes quasi non sint, sic sunt coram eo: et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei.* Et Salomon ait: *tamquam momentum* **[602c]** *staterae, sic ante te est orbis terrarum, et tamquam gutta roris antelucani.* Et innumera talia reperiuntur in Scripturis, quibus impii homines, aut tenuissimis, et vilissimis comparentur rebus, aut nihil esse dicantur, etiam tunc, cum potentes esse videntur.

urmau să fie; că nu le-a suprimat pe cele trecute. Chiar dacă se citeşte adesea că Dumnezeu a năruit ceva, precum lumea prin revărsarea de apă[89] **[602a]**, Sodoma prin vâlvătaia de foc[90], pentru a produce altceva mai bun, totuşi, el nu le-a înlăturat şi trecutul celor cărora le-a înlăturat, astfel, în mod evident fiinţa <prezentă> şi cea viitoare.

[14.] Deşi, dacă ai privi cu atenţie meritele oamenilor ticăloşi, care au fost nimiciţi atunci pentru că au urmărit cele zadarnice şi deşarte, nu ca să fie, ci pentru a tinde spre nimic, vei crede pe bună dreptate că aceia nici nu au fost. De aici faptul că aceştia se plâng, în disperarea sufletului lor, iar Scriptura menţionează: *Timpul vieţii noastre,* spun ei, *este scurt şi silnic şi nu e nici o uşurare la moartea omului şi nu s-a cunoscut acela care să se fi întors de pe lumea cealaltă; fiindcă ne-am născut din nimic şi după aceasta vom fi ca şi când nu am fi fost.* Ei spun: *Vom fi ca şi cum nu am fi fost* fiindcă şi acum, când păreau a fi, se raportau mai degrabă la nimic decât **[602b]** la adevăr[91]. *Eu,* spune el, *sunt Cel ce sunt şi acestea le vei spune fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi*[92]. Căci cine s-a îndepărtat de acela care este cu adevărat în mod necesar nu este, fiindcă se îndreaptă spre nimic. De aici iarăşi faptul că, gemând, unii spun: *Trupul nostru va fi cenuşă stinsă şi sufletul nostru se va răspândi ca aerul de uşor; va trece viaţa noastră precum urmele norului şi va dispărea precum ceaţa alungată de o rază de soare; numele nostru îl va acoperi uitarea în timp*[93], *iar timpul nostru a trecut asemenea unei umbre*[94]. De aceea spune şi profetul: *Toate popoarele sunt ca nimic înaintea lui: şi preţuiesc pentru el ca nimic şi deşertăciune*[95]. Şi Solomon spune: *Precum gramul* **[602c]** *pentru o balanţă, tot aşa este lumea înaintea ta: ca o picătură de rouă în zori*[96]. Şi se găsesc în Scripturi nenumărate alte pasaje <în care> oamenii nelegiuiţi fie sunt comparaţi cu lucruri întru totul mărunte şi[97] fără nici o valoare, fie sunt consideraţi nimic, chiar şi atunci când par

Unde David: *vidi*, inquit, *impium superexaltatum et elevatum sicut cedros Libani; et transivi, et ecce non erat.* Tunc enim et cum divitiis intumescunt, cum se super alios arroganter extollunt, cum denique inferiores per tyrannidis violentiam opprimunt; tunc, inquam, eo verius nihil sunt, quo ab eo, qui vere et summe est, procul sunt.

că sunt puternici. De aceea[98] spune David: *L-am văzut pe nelegiuitul plin de orgoliu şi ridicat în slăvi precum*[99] *cedrii Libanului şi am trecut, şi, iată, nu mai era*[100]. Chiar şi atunci când se fălesc cu bogăţii şi[101] când se înalţă cu aroganţă deasupra altora, când, în sfârşit, îi asupresc cu violenţă de tiran pe cei de jos, atunci, spun, cu atât mai întemeiat sunt nimic, cu cât sunt mai departe de cel care, cu adevărat şi în sens suprem, este.

5. De futuris contingentibus et philosophiae usu in sacris disputationibus

[15.] [602d] Sed quid sibi volunt vani quilibet homines et sacrilegi dogmatis inductores, qui dum aliis quaestionum suarum tendiculas struunt, quod in eas ipsi ante praecipites corruant, non attendunt; et dum simpliciter gradientibus scandala frivolae inquisitionis obiciunt, ipsi potius in lapidem offensionis impingunt. Numquid, inquiunt, potest Deus hoc agere ut, postquam semel aliquid factum est, factum non fuerit?

[16.] Tamquam si impossibilitas ista in solis videatur provenire praeteritis, et non in praesentibus similiter inveniatur temporibus, et futuris. Nam et quidquid nunc est, quamdiu est, procul dubio esse necesse est. Nec enim quamdiu aliquid est non esse possibile est. Item, quod futurum est, non futurum fieri **[603a]** impossibile est: quamquam nonnulla sint, quae videlicet aequaliter possunt et evenire, et non evenire: sicut est, me hodie equitare, et non equitare; amicum videre, vel non videre; pluere, vel aerem serenum esse. Quae scilicet, et his similia huius saeculi sapientes consueverunt *ad utrumlibet* appellare; quia solent aeque et contingere, et non contingere. Sed haec *utrumlibet* magis dicuntur iuxta variabilem naturam

5. Despre viitoarele contingente și despre rolul filosofiei în disputele privitoare la[102] cele sacre

[15.] [602d] Dar nici unul din oamenii deșerți și propagatori sacrilegi de dogme, care, pe când urzesc pentru alții plasele mărunte[103] ale întrebărilor lor, se încurcă ei înșiși mai repede în ele, nu obține ceea ce își dorește. Și, cât timp ei aruncă pietricelele de poticnire[104] ale cercetării lor frivole înaintea celor care pășesc cu simplitate, mai degrabă ei înșiși se lovesc de piatra ofensei. Oare nu cumva, spun ei, poate face Dumnezeu în așa fel încât, după ce un lucru a fost odată făcut, să nu fi fost făcut?

[16.] Ca și cum această imposibilitate ar părea că se ivește doar în[105] cele trecute și nu s-ar regăsi la fel și în momentele prezente și în cele viitoare. Căci și orice este acum, cât timp este, fără îndoială este necesar să fie și, cât timp ceva este[106], nici nu este posibil să nu fie. La fel, ceea ce va fi este imposibil **[603a]** să nu urmeze a fi[107], chiar dacă există[108] unele care pot în aceeași măsură să se întâmple sau să nu se întâmple. De exemplu, pot călări sau nu astăzi, pot să-mi văd sau nu prietenul, poate ploua sau poate fi senin. Fără îndoială, înțelepții din veacul acesta obișnuiau să le numească pe acestea și pe altele asemănătoare lor *ad utrumlibet*: căci ele pot deopotrivă și[109] să aibă loc, și să nu aibă loc. Dar acestea sunt numite[110] *utrumlibet* mai degrabă după natura variabilă a lucrurilor decât după consecința enunțurilor[111]. Căci, conform ordinii naturale a

rerum, quam iuxta consequentiam dictionum. Secundum naturalem namque variae vicissitudinis ordinem potest fieri, ut hodie pluat; potest et fieri, ut non pluat. Sed quantum ad consequentiam disserendi, si futurum est ut pluat, necesse est omnino ut pluat; ac per hoc prorsus impossibile est ut non pluat. Quod ergo dicitur **[603b]** de praeteritis hoc consequitur nihilominus de rebus praesentibus et futuris: nimirum, ut sicut omne quod fuit, fuisse necesse est, ita, et omne quod est, quandiu est, necesse sit esse: et omne quod futurum est, necesse sit futurum esse. Atque ideo quantum ad ordinem disserendi, quidquid fuit, impossibile sit non fuisse; et quidquid est, impossibile sit non esse; et quidquid futurum est, impossibile sit futurum non esse. Videat ergo imperite sapientium, et vana quaerentium caeca temeritas; quia si haec quae ad artem pertinent disserendi, ad Deum procaciter referant; iam non tantum in praeteritis, sed in praesentibus ac futuris, eum impotentem penitus, et invalidum reddant.

[17.] Qui nimirum, quia necdum didicerunt elementa verborum, **[603c]** per obscuras argumentorum suorum caligines amittunt clarae fidei fundamentum; et ignorantes adhuc, quod a pueris tractatur in scholis, querelae suae calumnias divinis ingerunt sacramentis. Et quia inter rudimenta discentium vel artis humanae nullam apprehendere peritiam, curiositatis suae nubilo perturbant puritatis ecclesiasticae disciplinam. Haec plane quae ex dialecticorum, vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis; et quae ad hoc inventa sunt, ut in syllogismorum instrumenta proficiant, vel clausulas dictionum, absit, ut sacris se legibus pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis

schimbării variabile, se poate întâmpla ca astăzi să plouă, dar se poate întâmpla și să nu plouă. Dar, în ceea ce privește consecința enunțării, dacă urmează să plouă, este întru totul necesar să plouă; și, prin aceasta, este întru totul imposibil să nu plouă. Așadar, reiese că ceea ce se spune **[603b]** despre cele trecute se poate spune în aceeași măsură și despre lucrurile prezente și viitoare; firește, după cum orice lucru care a fost este necesar să fi fost, tot astfel și orice lucru care este, cât timp este, este necesar să fie și orice lucru care urmează să fie este necesar să urmeze să fie. Și, de aceea, cât privește ordinea rostirii, orice a fost ar fi imposibil să nu fi fost, și orice este ar fi imposibil să nu fie și orice urmează să fie ar fi imposibil să nu urmeze să fie[112]. Așadar, să ia seama oarba îndrăzneală a celor care înțeleg fără a pricepe și a celor care umblă după deșertăciuni, fiindcă, deși acestea țin de arta enunțării, ele se raportează la Dumnezeu fără rușine[113], căci ele îl redau complet neputincios și inapt, nu numai în cazul celor trecute, ci și în cazul celor prezente și viitoare.

[17.] Fără îndoială că aceia, fiindcă nu au învățat încă noțiunile elementare ale cuvintelor, **[603c]** pierd prin cețurile dese ale argumentelor lor temeiul credinței limpezi; și, ignorând până și ceea ce este folosit ca exercițiu de copii în școli, includ calomniile certei lor între sacramentele divine[114]. Și, fiindcă printre rudimentele școlărești sau ale artei omenești nu au deprins nici o pricepere, perturbă cu norii curiozității lor disciplina[115] purității ecleziastice. Evident, ceea ce reiese din argumentele dialecticienilor sau ale retorilor nu trebuie adaptat cu superficialitate la tainele puterii divine; și cele care au fost inventate cu intenția de a servi ca instrumente ale silogismelor sau drept concluzii ale discursurilor să se abțină să le aplice cu încăpățânare legilor[116] sacre și să opună divinei virtuți necesitățile concluziei lor. Chiar dacă priceperea artei omenești este admisă pentru discutarea <pasajelor> din Sfintele Scripturi, nu se cuvine

sacris eloquiis adhibetur, **[603d]** non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedit, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat.

Quis enim manifeste non videat, quia si argumentationibus istis, ut sese ordo verborum habet, fides adhibetur, divina virtus in temporum quibusque momentis impotens ostendatur? Nam iuxta frivolae quaestionis obloquium, non praevalet Deus agere, ut vel quae dudum facta sunt, facta non fuerint; vel e diverso, quae facta non sunt, facta fuerint; vel quae nunc sunt, quandiu sunt, non sint; vel quae futura sunt, futura non sint; vel e contra, quae futura **[604a]** non sunt, futura sint.

[18.] De qua nimirum quaestione veteres liberalium artium discussores, non modo gentiles, sed et fidei christianae participes prolixius tractaverunt; sed nemo illorum in hanc ausus est prosilire vesaniam, ut Deo notam impossibilitatis ascriberet, et praesertim si christianus fuit, de illius omnipotentia dubitaret; sed ita de consequentia necessitatis vel impossibilitatis iuxta meram solius artis disputavere virtutem, ut nullam in his conflictibus Dei facerent mentionem. Isti autem, qui antiquam quaestionem noviter afferunt, dum altiora gestiunt nosse, quam capiunt, potius aciem suae mentis obtundunt; quia ipsum lucis auctorem offendere non pavescunt. Haec igitur quaestio, quoniam non ad discutiendam maiestatis divinae potentiam, sed **[604b]** potius ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam; et non ad virtutem, vel materiam rerum, sed ad

totuși **[603d]** ca ea să își însușească arogant dreptul de a fi învățătoare, ci, ca o slujnică a unei doamne, să îi servească printr-o anumită supunere proprie condiției servile, ca să nu rătăcească când o ia înainte și să piardă, urmărind consecințele cuvintelor exterioare, lumina virtuții interioare și calea dreaptă a adevărului[117].

Căci cine nu vede clar că, dacă credința este asumată folosind aceste argumente, așa cum se prezintă ordinea cuvintelor, puterea divină se dovedește neputincioasă în orice moment? Căci, potrivit celui care a întrerupt discuția cu o întrebare frivolă, Dumnezeu nu are puterea de a acționa așa încât fie cele care au fost făcute mai demult[118] să nu fi fost făcute, fie, dimpotrivă, cele care nu sunt făcute să fi fost făcute; sau cele care sunt acum, câtă vreme sunt, să nu fie; sau cele care urmează să fie să nu urmeze să fie sau, din contră, cele care urmează **[604a]** să nu fie să urmeze să fie.

[18.] Desigur, vechii cercetători ai artelor liberale, nu numai cei păgâni, ci și adepți ai credinței creștine, s-au ocupat mai pe larg de această întrebare[119]. Dar nici unul dintre ei nu a îndrăznit să se arunce în această sminteală de a pune pe seama lui Dumnezeu imposibilitatea și, mai cu seamă dacă a fost creștin, să se îndoiască de omnipotența acestuia. Ci au discutat, potrivit purei[120] virtuți a <acestei> arte singulare, despre consecințele necesității sau ale imposibilității, în așa fel încât să nu facă nici o mențiune a lui Dumnezeu în aceste confruntări. Însă aceștia, care pun din nou vechea întrebare, în timp ce mimează a fi avut cunoștințe mai profunde decât au, mai degrabă își tocesc singuri ascuțișul minții[121], fiindcă nu se sperie să aducă ofense însuși Creatorului luminii. Așadar, se dovedește că această competență nu trebuie să vizeze punerea în discuție a puterii maiestății divine, ci **[604b]** mai degrabă arta dialecticii, și nu capacitatea sau materia lucrurilor, ci modul și ordinea rostirii, precum și consecințele[122] cuvintelor. De

modum et ordinem disserendi consequentiamque verborum, non habet locum in Ecclesiae sacramentis, quae a parvis scholaribus ventilatur in scholis. Non enim ad fidei regulam, vel morum pertinet honestatem; sed ad loquendi copiam verborumque nitorem. Quamobrem sufficiat nobis brevi compendio fidem defendere, quam tenemus; *sapientibus autem huius saeculi, quae sua sunt, cedimus.* Habeant, qui volunt, *litteram occidentem,* dummodo per Dei misericordiam *spiritus* a nobis *vivificans* non recedat.

aceea, această întrebare, care este vânturată prin școli de copiii de proveniență laică[123], nu își are locul printre sacramentele Bisericii. Căci ea nu ține de regula credinței sau de onestitatea moravurilor, ci de expresivitatea vorbirii și strălucirea cuvintelor[124]. De aceea, nouă să ne fie suficient să apărăm, printr-o metodă simplă, credința pe care o păstrăm; dar pe *cele ce sunt ale lor le cedăm înțelepților acestui veac*[125]. Să stăpânească cei care vor, *litera care ucide,* cât timp, prin mila lui Dumnezeu, *spiritul care dă viață*[126] nu se va îndepărta de noi.

6. Quod Deus intra praesentiae suae sinum, omnia simul, et tempora, et loca concludat

[19.] [604c] Constat itaque Deum omnipotentem sic omnia saecula in aeternae sapientiae suae thesauro concludere, ut nec ad se quid accedere, nec a se quidquam per temporum momenta valeat transire. In illa igitur ineffabili suae maiestatis arce persistens, sic omnia in praesentiae suae constituta conspectu, uno ac simplici contemplatur intuitu, ut sibi numquam penitus vel praeterita transeant, vel futura succedant. Cui dum semper esse atque idem esse est per aeternitatem; dum omne, quod labitur, circumscribit, intra semetipsum omnium cursus temporum, claudit. Et sicut intra se sine transitu cohibet omnia tempora, ita nihilominus intra se sine spatiis universa continet loca. Hinc est plane quod ait: *caelum* **[604d]** *et terram ego impleo.* Hinc est quod Sapientia illius dicit: *gyrum caeli circuivi sola.* De qua et Salomon ait: quia *cum sit una, omnia potest, et permanens in se, innovat omnia.* Et idem alibi: *si caelum et caeli caelorum te capere non possunt: quanto magis domus haec, quam aedificavi tibi!* De cuius etiam Spiritu scriptum est: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia.* De quo rursus dicitur: *quia omnium est artifex, omnem habet virtutem, omnia prospiciens.* Et

6. Că Dumnezeu le cuprinde simultan în sânul prezenței sale pe toate: și timpurile și locurile

[19.] [604c] Reiese astfel că Dumnezeu, atotputernicul, cuprinde în comoara înțelepciunii sale eterne toate veacurile așa încât, prin trecerea timpului, să nu i se poată adăuga ceva, nici să poată pierde ceva. Așadar, dăinuind în acea cetate inefabilă a maiestății sale, contemplă dintr-o unică și simplă privire toate cele întocmite sub privirea prezenței sale, așa încât nici cele trecute să nu treacă complet, nici cele viitoare să le succeadă complet. Ca unul căruia îi este dat să fie mereu și să rămână același pentru eternitate, circumscrie tot ce se pierde, închide în sine însuși trecerea tuturor vremurilor. Și, precum strânge în sine, fără trecere, toate timpurile, tot așa, cu nimic mai puțin, conține în sine, fără goluri, toate locurile. Iar de aici, este limpede ceea ce spune: *Eu umplu cerul* **[604d]** *și pământul*[127]. De aici vine ceea ce spune înțelepciunea lui: *Doar eu am străbătut bolta cerului*[128]. Despre aceasta și Solomon spune: *Fiindcă este una, ea pe toate le poate și, rămânând una cu sine însăși, ea pe toate le înnoiește*[129]. Și la fel în alt <pasaj>: *Dacă cerul și cerurile cerurilor nu te pot încăpea, cu atât mai puțin templul acesta, pe care l-am ridicat pentru tine!*[130] Chiar despre Duhul acestuia s-a scris: *Duhul lui Dumnezeu a umplut lumea și aceasta fiindcă le conține pe toate*[131]. Despre acesta iarăși se spune: *Fiindcă este creatorul tuturor, are întreaga putere, prevăzându-le pe toate*[132]. Și spune

Dominus per prophetam dicit: *caelum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum.* Rursumque de eo **[605a]** scriptum est: *caelum metitur palmo, et omnem terram pugillo concludit.* Sedi quippe, cui praesidet, interior et superior manet. Nam <per> *caelum palmo metiens*, et *terram pugilo concludens*, ostenditur quod ipse sit circumquaque cunctis rebus, quas creavit, exterior. Id namque quod interius concluditur, a concludente exterius continetur. Per sedem ergo, cui praesidet, esse interius, ac supra perpenditur; per pugillum vero, quo continet, esse exterius, subterque signatur. Quia enim ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse super omnia, ipse infra omnia, et superior est per potentiam, et inferior est per sustentationem, et exterior per magnitudinem, et interior per subtilitatem. Ubi ergo fit aliquid absque eo qui, cum per **[605b]** molem corporis nusquam est, per incircumscriptam substantiam nusquam deest? De quo ait Apostolus: *quia in ipso constant omnia.* Et rursus: *quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.* Est enim, ut ita dixerim, locus illocalis, qui sic in se continet omnia loca, ut non moveatur ipse per loca: et cum omnia simul impleat, non per partes sui occupat partes loci, sed totus ubique est, nec per ampliora loca diffusior, nec per angustiora contractior, nec altior in excelsis, nec plus humiliatus in infimis, non maior in magnis, non minor in minimis; sed unus, idemque simplex et aequalis ubique, nulla indigens creatura, sed eo omnis indiget creatura. Nam et antequam virtutes angelicas condidisset antequam tempus **[605c]** vel temporale aliquid exstitisset, plenas, atque perfectas immortalitatis divitias et gloriae possidebat.

Domnul prin profet: *Cerul este tronul meu, iar pământul un scăunel pentru picioarele mele*[133]. Iarăşi, despre acesta, **[605a]** s-a mai scris: *Măsoară cerul cu palma şi tot pământul îl cuprinde într-un pumn*[134]. Desigur, rămâne interior şi superior tronului asupra căruia domneşte. Căci, prin[135] <cuvintele> *măsoară cerul cu palma* şi *cuprinde pământul într-un pumn*, se arată că el însuşi se află de jur împrejurul tuturor lucrurilor pe care le-a creat, exterior. Într-adevăr, cel care este cuprins mai înăuntru este conţinut de cel care îl cuprinde mai în afară. Aşadar, prin tronul asupra căruia domneşte, este interior şi[136] este aşezat deasupra; dar prin pumnul în care cuprinde este exterior şi stabilit dedesubt. Căci el însuşi rămâne înăuntrul tuturor, el însuşi în exteriorul tuturor, el însuşi deasupra tuturor, el însuşi mai jos de toate, şi este prin putere superior şi este inferior fiind susţinere şi exterior prin mărime şi interior prin subtilitate. Aşadar, unde se află[137] ceva fără el, din moment ce prin **[605b]** mărimea corporală nu se află nicăieri, <dar> prin substanţa circumscrisă nu lipseşte nicăieri? Despre aceasta spune Apostolul: *Că toate stau împreună în el însuşi*[138]. Şi iarăşi: *Fiindcă de la el şi prin el şi în el sunt toate*[139]. Căci există, aşa cum spusesem, un loc fără de loc, care cuprinde astfel în sine toate locurile, încât el să nu se deplaseze de la un loc la altul: şi, fiindcă le umple pe toate simultan, nu ocupă prin părţile sale părţile unui loc, ci se află integral peste tot, fără a fi nici mai rarefiat prin locurile mai întinse, nici mai concentrat prin locurile mai înguste, nici mai înalt în locurile ridicate, nici mai scund în cele mai joase, nu mai mare în cele mari, nu mai mic în cele foarte mici, ci unul şi acelaşi simplu şi pretutindeni egal, neavând nevoie de nici o creatură, ci orice creatură are nevoie[140] de el. Căci, şi înainte de a fi întemeiat puterile îngereşti, înainte ca vreun timp **[605c]** sau[141] ceva temporal să existe, el stăpânea, depline şi perfecte, comorile nemuririi şi ale gloriei.

Ad creandum igitur quod non erat, non solitudinis eum, vel alicuius inopiae necessitas impulit, sed sola propriae clementiae bonitas provocavit. Nec beatitudini eius rerum conditio conferre aliquid potuit, cum ita per se, et in se sit plenus atque perfectus; ut nec existente creatura, sibi aliquid accedat, nec ea pereunte decedat. *Omnia siquidem flumina intrant in mare, et mare non redundat.*

Așadar, pentru a crea ceea ce nu era, nu l-a determinat o necesitate cauzată de singurătate sau de lipsa cuiva, ci l-a îndemnat doar bunătatea propriei clemențe. Nici crearea lucrurilor nu i-a putut aduce ceva pentru a fi fericit, din moment ce prin sine și în sine este deplin și desăvârșit, așa încât nici nu i se adaugă ceva dacă există creatura, nici nu i se ia ceva dacă ea piere. *Toate fluviile se varsă în mare și marea nu se revarsă.*[142]

7. De Dei simplici, et una, distincta tamen omnium rerum scientia, et providentia

[20.] Est plane sibi coaeternum omnia posse, sicut **[605d]** et omnia nosse, idemque semper existere. In illo itaque summo rerum cardine naturarum omnium iura dispensans, sic omnia tempora, praeterita videlicet, praesentia et futura, intra suae provisionis arcana complectitur, ut nec novum aliquid sibi penitus accedat; nec aliquid ab eo per cursus momenta recedat; sed nec diversis obtutibus diversa considerat, ut cum intendit praeteritis, vacet a praesentibus, vel futuris; vel rursus cum praesentia, sive futura considerat, oculos a praeteritibus avertat; sed uno dumtaxat ac simplici praesentissimae maiestatis intuitu, simul omnia comprehendit. Neque hoc confuse, atque inexplicabiliter, sed omnia discernit, atque iuxta proprietatem suam quaeque distinguit. Plane qui in **[606a]** theatro residet, non simul omnia videt; quia cum intendit aciem ante se, non videt post se; qui autem non in theatro, sed super theatrum excelsior supereminet, totius undique interiorem theatri ambitum uno comprehendit aspectu; ita omnipotens Deus, quia omnibus, quae volvuntur, incomparabiliter supereminet, omnia simul suis subiecta conspectibus praesentialiter videt. Et, ut quod

7. Despre știința lui Dumnezeu, simplă și unică, deosebită totuși în raport cu toate lucrurile, precum și despre providență

[20.] Este evident că, în cazul lui[143], el poate coetern totul, tot așa cum[144] **[605d]** și cunoaște totul, și rămâne întotdeauna același. Și astfel, în acel nivel[145] suprem al lucrurilor, distribuind legile tuturor, cuprinde astfel în tainele previziunii sale toate timpurile, și anume cele trecute, cele prezente și cele viitoare, încât nici ceva nou nu ar putea deloc să i se adauge[146], nici să i se sustragă ceva prin scurgerea timpului. Dar el nici nu ia în considerare cele diferite cu priviri diferite, așa încât, atunci când este atent la cele trecute, să nu se ocupe de cele prezente sau viitoare; sau, iarăși, când ia în considerare cele prezente sau viitoare, să le piardă din vedere pe cele trecute[147]; ci numai dintr-o singură și simplă privire[148] a maiestății sale întru totul prezente, le cuprinde simultan pe toate[149]. Iar această privire nu este nici confuză și nedeslușită[150], ci le discerne pe toate și le distinge pe fiecare în parte după proprietatea sa. Cel care **[606a]** se așază într-un teatru, firește, nu le vede pe toate simultan, fiindcă, atunci când își îndreaptă ascuțișul <privirii> înainte, nu mai zărește înapoi; cel care însă se înalță, nu într-un teatru, ci peste teatru cu mult deasupra, cuprinde dintr-o singură privire, din toate părțile, circumferința interioară a teatrului în întregime. Așa și Dumnezeu,

loquimur, non modo vivax ingenium capiat, sed et deses quilibet facile comprehendat, maior nobis varietas est in hoc tam brevissimo temporis puncto, quo dicimus caelum, quam Deo sit simul inspicere infinita omnium spatia saeculorum. Nam cum huius particulae prima dicitur syllaba, remanet adhuc secunda; et cum secunda sonat, iam prima pertransiit. Deus **[606b]** autem uno atque ineffabili suae contemplationis ictu simul omnia conspicit, et conspiciendo distinguit. Omnia circumdando penetrat, et penetrando circumdat. Hinc est, quod Petrus ait apostolus: *unum hoc non lateat vos, carissimi, quia unus dies apud Deum, sicut mille anni, et mille anni, sicut dies unus.* Et quia millenarius numerus perfectus est, mille annos posuit pro longitudine, et prolixitate omnium saeculorum. Unde et Psalmista: *mille,* inquit, *anni ante oculos tuos, tamquam dies hesterna, quae praeteriit*; quia quidquid a nobis futurum exspectatur, iam Deo per omnia notum, quasi praeteritum esse decernitur. Est enim, sicut ipse de se dicit: *alpha et omega, initium et finis.* **[606c]** Et per prophetam: *ante me non est formatus Deus, et post me non erit.* Enimvero, quia in supremo rerum vertice ineffabiliter supereminens, quasi quodam profunditatis et aeterni consilii sui circulo non modo cuncta temporum spatia, sed et loca, et universas amplectitur creaturas, et haec omnia uno contemplationis ictu, ac simplici semper aspectat intuitu.

[21.] Non immerito solus potens, solus aeternus, solus dicitur immortalis. Unde et Apostolus: *regi,* inquit, *saeculorum immortali et invisibili, soli Deo honor et gloria.* Et

atotputernicul, fiindcă se înalță neasemuit mai sus de toate cele ce se desfășoară, le vede simultan pe toate, supuse privirilor sale în mod prezent. Și, ca să rețină ceea ce vorbim nu numai mintea cea vioaie, ci și cea leneșă să prindă ușor, există pentru noi o mult mai mare varietate în clipa această infimă prin care numim „cerul"[151] decât are Dumnezeu în a contempla simultan întinderile infinite ale tuturor veacurilor. Căci, de îndată ce se rostește prima silabă a acestui cuvânt, rămâne a doua, iar când se aude a doua, prima a și trecut deja. Dumnezeu **[606b]** însă le vede la un loc pe toate, simultan, dintr-o aruncătură de privire unică și inefabilă a contemplării sale, și, văzându-le la un loc, le distinge. Înconjurându-le pe toate, le pătrunde și, pătrunzându-le, le înconjoară. De aceea și apostolul Petru spune: *Acest singur lucru să nu vă fie ascuns, preaiubiților: că o singură zi înaintea Domnului este ca o mie de ani și o mie de ani ca o singură zi*[152]. Și, fiindcă numărul o mie este perfect, a pus ca lungime o mie de ani, și din cauza întinderii mari a tuturor veacurilor. De aceea și Psalmistul spune: *O mie de ani în fața ochilor tăi sunt ca ziua de ieri, care a trecut*[153]. Fiindcă orice este așteptat de noi să urmeze a fi este deja cunoscut sub toate <aspectele> de Dumnezeu, ca și cum se consideră că este trecut. Căci este, după cum spune despre sine el însuși, *alfa și omega, început și sfârșit*[154]. **[606c]** Și prin profet: *Înainte de mine nu a mai fost creat Dumnezeu și nici după mine nu va mai fi*[155]. Desigur, căci, înălțându-se în culmea supremă a lumii, inefabil, ca într-un fel de cerc al profunzimii și al minții sale eterne, cuprinde nu numai intervalul tuturor timpurilor, ci și locurile și toate creaturile, și toate acestea din proiecția unică a contemplării <sale>, și le examinează mereu cu o privire simplă.

[21.] Nu fără îndreptățire doar el este puternic, doar el etern, doar despre el se spune că e nemuritor. De aceea spune și Apostolul: *Cinste și slavă împăratului veacurilor, nemuritorului și nevăzutului, unicului Dumnezeu*[156]. Și la

idem: *beatus, et solus potens rex regum, et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem, quem nemo hominum vidit, nec videre potest* **[606d]**; nam et angelica virtus, licet potens sit, non tamen a se, sed ab illo est: licet immortalis sit, suumque beate vivere nullo prorsus fine concludat; tamen quia et loca mutat, et tempora, non coaeterna suo dicenda est Creatori, quia naturaliter atque essentialiter est ipsa potentia, ipsa immortalitas, ipsa aeternitas. Unde et Moyses: *Dominus,* inquit, *regnabit in aeternum, et ultra.* Nam et angelica beatitudo iuxta conditionis suae modum non immerito videtur aeterna, quae nulli prorsus termino probatur obnoxia. Et merito dicitur, quia in aeternum vivit, quia beate vivere numquam desinit. Sed ille non solum in aeternum, sed *in aeternum regnat, et ultra,* qui cuncta saeculorum **[607a]** volumina intra provisionis suae continet sinum: et non tamquam praeterita, vel futura, sed ut revera praesentia, suoque subiecta conspectui, perspicacissimo comprehendit intuitu; qui suae ditionis imperio regit omnia, cuius legibus obtemperant universa, qui omnes creaturas ad nutum sui disponit arbitrii; omnibus vivendi moderatur, ac temperat ordinem, omnium formas distinguit, ac species, omnibus, prout vult, congruas virium tribuit facultates; a quo, et per quem est quidquid est, sine quo quidquid est procul dubio nihil est.

fel: *Fericit și singur puternic împărat al împăraților, și domnul celor ce domnesc, cel care singur deține nemurirea și are drept sălaș lumina inaccesibilă, pe care nimeni dintre oameni nu îl vede și nici nu poate să îl vadă*[157]. **[606d]** Căci și tăria îngerească, deși este puternică, nu este totuși de la sine, ci de la el: chiar dacă este nemuritoare și nu oprește prin absolut nici o limită modului său de a trăi fericit[158], totuși, fiindcă schimbă și locurile și timpurile, nu trebuie considerată coeternă creatorului ei, din moment ce el este în mod natural și esențial însăși puterea, însăși nemurirea, însăși eternitatea. De aceea spune și Moise: *Domnul va domni pe vecie și dincolo de ea*[159]. Căci și fericirea îngerească, potrivit condiției sale, nu fără îndreptățire pare a fi eternă, deoarece este vădit că nu e deloc expusă nici unei limitări. Și, pe drept cuvânt, se spune că ea trăiește pe vecie, fiindcă nu încetează niciodată a trăi fericită. Dar el nu numai că <trăiește> pe vecie, ci domnește *pe vecie și dincolo de ea,* deoarece păstrează în sânul previziunii sale **[607a]** sulurile înfășurate[160] ale tuturor secolelor. Și el le cuprinde cu o privire foarte perspicace, nu ca și cum ar fi trecute sau viitoare, ci prezente, de fapt, și supuse cercetării sale. <El este> cel care, prin puterea poruncii sale, le conduce pe toate, prin ale cărui legi toate cunosc o proporție, cel care dispune de orice creatură doar printr-un semn al hotărârii sale și pentru toate orânduiește un mod de viață și[161] le proporționează ordinea, distinge formele și aspectele tuturor și, precum vrea el, le acordă tuturor facultăți potrivite[162] puterilor lor. <El este> cel de la care și prin care există orice există, cel fără de care, cu siguranță, orice există este nimic.

8. De Dei aeternitate

[22.] Omnipotenti itaque Deo non est heri, vel cras, sed hodie sempiternum, cui nihil defluit, nec accedit; **[607b]** cui nihil est varium, nihil a se diversum. Illud hodie aeternitas est incommutabilis, indefectiva, inaccessibilis, cui videlicet nihil addi, nihil valet imminui: et omnia quae apud nos elabendo transcurrunt, aut per temporum se vicissitudines variant, apud illum hodie stant et immobiliter perseverant. In illo scilicet hodie dies ille adhuc immobilis est, in quo mundus iste sumpsit originem; in illo iam, et ille nihilominus est, quo iudicandus est per aeterni iudicii aequitatem. Neque enim in eam lucem, quae sine accessu, ea, quae elegit, illustrat: et sine recessu ea, quae respuit, deserit, defectus mutabilitatis venit; quia in semetipso permanens immutabilis, mutabilia cuncta disponit. Sicque in se transeuntia condidit, ut apud se quae condita sunt, **[607c]** transire nequaquam possint. Nec tempus intus in conspectu eius defluit, quod apud nos foris per exteriora decurrit. Unde fit ut in aeternitate eius omnia fixa permaneant, quae non fixa extrinsecus saeculorum volumina indesinenter emanant. Deo quippe dies una est aeternitas sua, quam

8. Despre eternitatea lui Dumnezeu

[22.] Și, astfel, pentru atotputernicul Dumnezeu, din care nimic nu se scurge și căruia nu i se adaugă nimic[163], **[607b]** pentru care nimic nu este variat și nimic deosebit de sine, nu există ieri sau mâine, ci un perpetuu azi. Acel azi este o eternitate neschimbătoare, de neștirbit, inaccesibilă, căreia nimic nu i se adaugă, pe care nimic nu e în stare s-o diminueze. Și toate cele care la noi, alunecând, se petrec[164] sau, datorită variației vremurilor, se[165] schimbă, pentru acel azi rezistă și persistă neclintite; și anume, în acel azi, e încă nemișcată ziua aceea în care această lume și-a luat începutul, <și> deja în acel azi există nu mai puțin <ziua> aceea în care va trebui făcută judecata prin dreptatea judecătorului[166] etern. Fiindcă dispune de toate cele ce se schimbă, dar el rămâne în sine însuși neschimbat, nici nu apare defectul schimbării în acea lumină care[167] le iluminează pe cele pe care le-a ales, deși nu au acces la ea, și <prin care> le lipsește de sine pe cele pe care le-a respins, fără să se retragă. Și astfel le-a întemeiat în sine pe cele care trec, pentru ca cele ce-au fost întemeiate în el **[607c]** să nu poată trece cu nici un chip. Nici timpul înăuntru nu se scurge sub privirea lui, timp care, la noi, se trece prin cele exterioare în afară. Așa se face că, în eternitatea lui, rămân fixe toate cele care, nefiind fixe, emană în exterior fără încetare din sulul înfășurat[168] al veacurilor. Desigur că eternitatea sa este pentru Dumnezeu o singură zi, pe care zi, firește, Psalmistul nu o vede nici terminată printr-un capăt, nici deschisă

videlicet diem, nec fine claudi, nec initio videt aperiri Psalmista, cum dicit: *melior est dies una in atriis tuis super millia.* Quid est ergo, quod ille non valeat de praeteritis omnibus vel futuris, qui videlicet omnia facta, vel facienda sine ullo transitu defigit, et statuit in suae praesentia maiestatis? Cui profecto et illud tempus intransibiliter adest, quod ea quae facta sunt antecessit, et illud quo cuncta deinceps futura concludit.

[23.] Hinc est enim quod in his quae **[607d]** prophetico spiritu dicta sunt in Scripturis, saepe reperiuntur praeterita pro futuris poni, et longe post agenda velut iam transacta narrari. Unde est quod passurus per prophetam Dominus ait: *corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus, faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me.* Resurrecturus autem: *resurrexi, et adhuc tecum sum.* De ascensuro quoque atque Spiritus sancti dona missuro dicitur: *ascendens in altum, captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus,* quia videlicet in oculis illius sapientiae, unde ista manabant, omnia tempora simul stant, et futura atque praeterita, ut revera praesentia, fixa atque **[608a]** immobilia semper assistunt. Et tantumdem est: *dederunt in escam meam fel,* quantum '*et dabunt*'; et idem est: *foderunt manus meas et pedes meos,* quod '*fodient*'.

[24.] Iam itaque veniant supervacuae quaestionis auctores, immo qui perversorum dogmatum nituntur esse cultores, et dicant: '*numquid potest Deus agere, ut quae facta sunt facta non fuerint?* Quibus ego prima fronte respondeo, quia hoc non est, quod divinae bonitatis est de nihilo aliquid agere, non de aliquo potius nihil efficere; cum

printr-un început, când spune: *Mai bună este o singură zi în încăperile tale decât o mie <de alte zile>*[169]. Așadar, care ar fi lucrul de care el nu ar fi în stare în privința tuturor celor trecute sau a celor viitoare, el, care, anume, pe toate cele făcute sau care trebuie făcute le-a întruchipat fără nici un caracter trecător și le-a așezat în prezența măreției sale? Lui, căruia, fără îndoială, îi stau la îndemână fără să poată trece și timpul acela care a fost mai înainte de cele ce-au fost făcute, și acel timp cu care pune capăt tuturor celor ce vor mai fi în continuare.

[23.] Căci de aici vine faptul că, în cele care **[607d]** au fost spuse prin spirit profetic în Scripturi, se regăsesc adesea fapte trecute considerate viitoare și cele ce vor fi făcute cu mult după aceea sunt povestite ca și cum s-ar fi terminat[170]. De aici vine faptul că Domnul spune prin profet ceea ce va urma să pătimească: *Trupul meu l-am dat celor care mă băteau și obrajii mei celor ce mă pălmuiau; nu mi-am întors fața mea de la cei ce mă ocărau și de la cei care mă scuipau*[171]. Iar cel care va reînvia spune: *Am înviat și acum sunt cu tine*[172]. Despre cel care urma să se înalțe și să trimită darurile Sfântului Duh se spune: *Urcând la înălțime, a dus în robie robia, a dat daruri oamenilor*[173], anume pentru că, în ochii acelei înțelepciuni, de unde acestea se revărsau, toate timpurile coexistă simultan, și[174] cele viitoare, și cele trecute, încât, într-adevăr, cele prezente stau totdeauna fixe **[608a]** și imobile. Și este același lucru <a spune> *mi-au dat de mâncare fiere*[175] cu <a spune că> *îmi vor da*; și e la fel <a spune> *mi-au străpuns mâinile mele și picioarele mele*[176] cu *și vor străpunge*[177].

[24.] Iar acum să vină autorii întrebării inutile, ba chiar cei care se străduiesc să slujească unor învățături stricate, și să spună: *Oare nu poate Dumnezeu să facă în așa fel încât cele care au fost făcute să nu fi fost făcute?* Eu le voi răspunde din capul locului că nu este <posibil> ca[178] bunăvoinței divine să îi revină să facă din nimic ceva, iar nu să

utique scriptum sit: *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* Ego probare volo quod Deus de nihilo faciat aliquid; tu ostendere niteris quod de aliquo faciat nihil. Sed iam, quaeso, cuncta simul **[608b]** evome: omnes pestiferi languoris humores sub unius conamine screatus effunde, ut multiplici morbo unius antidoti sufficiat haustus occurrere, nec ad curationem tui pluribus compellamur confectionum generibus indigere.

[25.] Age ergo, dic, quomodo potest Deus facere de praeteritis, ut quod factum est factum non fuerit; vel de praesenti, quod nunc est, quamdiu est, ut non sit; vel quod omnino futurum est, ut futurum non sit; vel rursus haec omnia per contrarium? Quae nobis profecto exsecrationi potius videntur esse tradenda quam stylo. Dic mihi, versutae quaestionis obiector, credis etiam tu quia quidquid Deus facit bonum est, atque ideo aliquid est, et quidquid ille non facit nihil est? Audi Scripturam: *vidit,* inquit, *Deus cuncta quae fecerat,* **[608c]** *et erant valde bona.* Et illud: *sine ipso factum est nihil.* Sed quia hoc negare non potes, assentior, inquis. Tu itaque dum quaeris unam eamdemque rem et fuisse, et non fuisse; esse, et non esse; futuram esse, et futuram non esse; niteris profecto quaeque facta vel facienda confundere, et inter esse vel non esse nutantia demonstrare. Quod certe rerum natura non habet. Nihil enim simul potest esse et non esse; sed quod in rerum natura non est, procul dubio nihil est. Quaeris ergo a Deo, durus exactor, ut faciat quod suum non est, hoc est nihil. Sed ecce evangelista

facă nimic din ceva; așa după cum este scris: *Toate s-au făcut prin el și fără el nimic nu s-a făcut*[179]. Eu vreau să probez că Dumnezeu face din nimic ceva; tu încerci să arăți că din ceva ar face nimic, dar acum, rogu-te, vomită-le[180] **[608b]** pe toate simultan: varsă toate umorile lâncezelii aducătoare de boală cu un singur efort, curățându-te[181], încât să fie de ajuns sorbirea[182] unui singur antidot pentru a i se pune capăt unei boli multiple și să nu fie nevoie a combina mai multe feluri de ingrediente pentru vindecarea ta.

[25.] Așadar, hai, spune-mi, cum[183] poate Dumnezeu[184], în cazul celor trecute, să facă în așa fel încât ceea ce a fost făcut să nu fi fost făcut[185]; sau, în cazul a ceea ce este prezent, ceea ce este acum, câtă vreme este, să nu fie; sau, în general, ceea ce urmează să fie să[186] nu mai urmeze să fie; sau, dimpotrivă, să facă toate acestea înapoi? Întrebare pe care, desigur, nouă ni se pare că trebuie s-o încredințăm mai degrabă blestemului decât condeiului. Spune-mi, tu, cel care îmi opui o întrebare șireată, crezi chiar și tu că orice face Dumnezeu este bun, ba chiar că de aceea[187] înseamnă ceva, și că orice nu face nu înseamnă nimic? Ascultă Scriptura: *Le-a văzut Domnul pe toate cele pe care le făcuse* **[608c]** *și erau foarte bune*[188]. Și aceasta: *Fără el nimic nu s-a făcut*[189]. Dar, fiindcă nu poți nega acest lucru, sunt de acord, spui tu. Și, astfel, când tu ceri ca unul și același lucru și să fi fost, și să nu fi fost, să fie și să nu fie, să urmeze să fie și să urmeze nu să fie, încerci, fără îndoială, să amesteci cele ce au fost făcute cu cele ce trebuie să fie făcute și să demonstrezi că ele sunt suspendate între a fi sau[190] a nu fi. Ceea ce, în mod sigur, natura lucrurilor nu cunoaște. Căci nimic nu poate să fie și să nu fie, simultan; dar, ceea ce nu este în natura lucrurilor, fără îndoială că nu este nimic. Sever executor[191], tu pretinzi așadar de la Dumnezeu să facă ceea ce nu îi revine, ceea ce nu înseamnă nimic. Dar iată că evanghelistul stă împotriva ta,

contra te stat, dicens: *quia sine ipso factum est nihil;* Deus adhuc non didicit facere nihil. Tu eum doce, et praecipe ut tibi faciat nihil. Adhuc peto, **[608d]** respondeas: Credis, quaeso, et quod Propheta canit, cui scilicet omnia Scripturarum testimonia concinunt: *omnia*, inquit, *quae voluit Dominus, fecit in caelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis?* Sed hoc etiam a te negari non posse manifestum est. Cum ergo Deus omnia possit, cur addubitas Deum hoc posse, ut aliquid simul sit et non sit, si hoc fieri bonum est? Porro si inutile est, res quaslibet inter esse et non esse confundi, Deus autem non inutilia, sed bona omnia fecit; immo si malum est, ac per hoc nihil est. Hoc Deus omnino non facit: *quia sine ipso factum est nihil.* Huc accedit, quia voluntas summi et omnipotentis opificis **[609a]** tam efficax causa est rebus existendi, vel non existendi, ut quod ille vult esse, non possit non esse, et quod non vult esse, non valeat esse. Virtus quippe Dei fecit ut quod constituit fuisse, iam non valeat non fuisse; et quod constituit esse, quamdiu est, non valeat non esse; et quod constituit futurum esse, iam non valeat futurum non esse. Unde ergo Dei virtus potentior et mirabilior esse perpenditur? Inde a stulte sapientibus inpos et invalida iudicatur? Sic enim quidquid est, ab ipso est. Ipse rebus hanc vim existentiae contulit, ut postquam semel exstiterint, non exstitisse non possint.

spunând: *Fiindcă fără el nimic nu s-a făcut.* Dumnezeu încă nu a învățat a face nimic; învață-l tu pe el și poruncește-i să facă pentru tine nimic. Încă îți cer **[608d]** să răspunzi: crezi, rogu-te, și ceea ce cântă profetul, adică pentru care toate mărturiile Scripturilor cântă? *Toate*, spune el, *pe care le-a vrut Domnul, le-a făcut în cer și pe pământ, în mare și în toate adâncurile*[192]. Dar este chiar evident că acest lucru nu poate fi negat de tine. Așadar, din moment ce Dumnezeu poate totul, atunci de ce stai la îndoială că Dumnezeu[193] ar putea <să facă> ceva să fie și să nu fie, simultan, dacă este bine să se petreacă acest lucru? Apoi, dacă este inutil ca orice lucruri să se confunde între a fi și a nu fi, totuși Dumnezeu nu le-a făcut inutile, ci le-a făcut pe toate bune. Ba chiar, dacă este rău, atunci chiar prin aceasta este nimic. Acest lucru nu îl face deloc Dumnezeu: *Fiindcă fără el nimic nu s-a făcut*[194]. La acestea se adaugă faptul că voința supremului și atotputernicului ziditor este o **[609a]** atât de eficientă cauză pentru[195] lucruri, de a exista sau de a nu exista, încât ceea ce el vrea să fie să nu poată să nu fie și ceea ce el nu vrea să fie să nu poată să fie. Într-adevăr, puterea lui Dumnezeu a făcut așa încât ceea ce a hotărât să fi fost[196] să nu mai poată să nu fi fost, iar ceea ce a hotărât că este[197], cât timp este, să nu poată să nu fie și ceea ce a hotărât că va urma să fie[198] să nu mai poată să urmeze să nu mai fie. Așadar, de ce se apreciază că puterea lui Dumnezeu este mai viguroasă și mai minunată? Oare din cauză că este considerată[199] de către înțelepți, prostește, incapabilă și neputincioasă[200]? Căci astfel[201] orice este de la el este. El însuși a conferit lucrurilor această forță a existenței, încât, după ce au existat o dată, să nu poată să nu fi existat.

9. Quod mala dicenda sunt potius non esse quam existere

[26.] [609b] Mala autem quaelibet, sicut sunt iniquitates et scelera, etiam cum videntur esse, non sunt, quia a Deo non sunt, ac propterea nihil sunt; quod videlicet Deus omnino non fecit, *sine quo factum est nihil.* Quapropter si quid boni factum est ab hominibus, perdere suum esse vel fuisse non potest, quia opus Dei est, etiamsi per homines factum est. Unde propheta dicit: *omnia enim opera nostra operatus es in nobis.* Omnia quippe bona et Dei sunt et nostra, quoniam ille operatur in nobis, qui effectum tribuit operandi. Et Salomon: *in manu,* inquit, *illius, et nos, et sermones nostri, et omnis sapientia, et operum scientia, et disciplina.* In illo etiam, sicut ait Apostolus, *vivimus,* **[609c]** *movemur et sumus.* Quod si malum factum est, etiam tunc nihil erat, cum esse videbatur. Hinc est quod ipsos malitiae ac pravitatis auctores apud inferos conqueri Scriptura testatur: *transierunt,* inquiunt, *omnia illa tamquam umbra, et tamquam nuntius praecurrens, et tamquam navis, quae pertransiit fluctuantem aquam, cuius cum pertransierit non est vestigium invenire neque semitam carinae illius in fluctibus.* Semita namque in fluctibus facta mox deficit. Unde rursus dicunt: *aut tamquam avis quae transvolat in aere,*

9. Că trebuie spus că cele rele mai degrabă nu sunt decât că există

[26.] [609b] Însă oricare rele, precum nedreptățile și nelegiuirile, chiar când par a fi, nu sunt, fiindcă nu sunt de la Dumnezeu și de aceea nu sunt nimic, și anume din moment ce[202] Dumnezeu, *fără de care nimic nu s-a făcut*[203], nu le-a făcut deloc. De aceea, dacă a fost făcut ceva bun de către oameni, nu își poate pierde faptul de a fi sau[204] de a fi fost, căci este lucrarea lui Dumnezeu, chiar dacă a fost făcut prin oameni. De aceea spune profetul: *Căci pe toate lucrările noastre le-ai lucrat în noi*[205]. Într-adevăr, toate cele bune sunt și ale lui Dumnezeu, și ale noastre, din moment ce el lucrează în noi, ca unul care ne-a oferit puterea de a lucra. Și Solomon spune: *În mâna*[206] *lui suntem și noi, și vorbele noastre, și toată înțelepciunea, și știința lucrărilor, și învățătura*[207]. Căci în el, după cum spune Apostolul, *trăim,* **[609c]** *ne mișcăm și suntem*[208]. Iar dacă răul a fost făcut, chiar pe atunci el nu era nimic, deși părea că este. De aici vine faptul că înșiși autorii răutății și ai nedreptății jelesc în infern; <căci> Scriptura mărturisește: *Au trecut,* spun ei, *toate acelea ca umbra, și ca o veste alergând mai departe, și ca o corabie care a trecut marea bătută de valuri, a cărei urmă*[209], *după ce a trecut, nu mai poți s-o găsești, nici vreo cărare prin valuri a acelei corăbii*[210]. Căci, într-adevăr, o cărare făcută în valuri se pierde curând. De aceea spun ei iarăși: *Sau ca o pasăre ce răzbate prin aer: nici o dovadă nu se găsește a drumului ei*[211]. Chiar

non ullum invenitur argumentum itineris illius. Tertium quoque non dissimile his rursus apponunt: *aut tamquam sagitta emissa in locum destinatum, divisus aer continuo in se reclusus est, et ignoratur* **[609d]** *transitus illius.* Vestigium certe navis, et avis, et sagittae transitus mox ut fiunt, illico recluduntur; sic quilibet iniqui, mox ut incipiunt, praesto deficiunt. Unde subiungunt: *sic et nos nati continuo desivimus esse*; immo ipso momento quo videntur esse, non sunt, quia ab illo qui vere est longe sunt.

[27.] Quo contra de viro iusto dicitur: *consummatus in brevi, explevit tempora multa, quia placita erant Domino opera illius.* De illis autem: *deiecisti*, inquit, *eos dum allevarentur.* Non ait *postquam allevati sunt*, sed *dum allevarentur*, quia per hoc inanescunt, per quod intumescunt; inde corruunt, unde sublimes fiunt. Non itaque hoc asserendum est, quod postquam **[610a]** ad extrema deveniunt, tunc nihil fiunt; sed tunc procul dubio sunt nihil, cum videntur aliquid. Nihil apud testimonium veritatis, aliquid in umbra caliginis. Adhuc fortassis *epulabatur ille splendide*, fulciebatur cuneis obsequentium, ambiebatur agminibus bellatorum, quem propheta superexaltatum et elevatum vidit: moxque ad contemplandum summa pertransiens, quem magnum aliquid forte crediderat, nihil esse cognovit. Hinc est enim quod scriptum est: *quoniam spes impii tamquam lanugo est, quae a vento tollitur: et tamquam spuma gracilis, quae a procella dispergitur; et tamquam fumus, qui a vento diffusus est; et tamquam memoria hospitis unius dici praetereuntis.* Nam qui tot momentanearum rerum **[610b]** exempla congessit, omnem reproborum gloriam non tam vile quid esse, quam nihil esse signavit. Mala ergo etiam cum videntur esse, non sunt, quia a bono creatore facta

și în al treilea <pasaj>, iarăși, ei nu arată[212] ceva diferit de acestea: *Sau ca săgeata trimisă spre locul țintit: aerul despicat se reînchide la loc numaidecât și nu se mai știe* **[609d]** *drumul ei*[213]. Desigur, urma corabiei și a păsării și trecerea săgeții, de îndată[214] ce apar, pe dată se închid; astfel, toate cele nedrepte, precum încep curând, pe dată dispar. De aceea ei adaugă: *Astfel și noi, odată născuți, numaidecât încetăm a mai fi*; chiar în acest moment în care par a fi, nu sunt, fiindcă sunt foarte departe de Cel ce este cu adevărat.

[27.] Despre bărbatul drept, dimpotrivă, se spune: *Deși a ajuns în scurt timp la capătul vieții, a împlinit mulți ani, fiindcă lucrările lui erau plăcute lui Dumnezeu*[215]. Însă despre ceilalți spune[216]: *I-ai dat jos pe aceștia atunci când ei se înălțau*[217]. Nu spune *după ce au fost înălțați*, ci *atunci când ei se înălțau*, fiindcă ei devin fără valoare prin faptul că se trufesc: se prăbușesc de acolo de unde atinseseră înălțimile. Și, astfel, nu trebuie afirmat că, după ce **[610a]** ajung la sfârșitul vieții, atunci devin[218] nimic, ci chiar atunci sunt, fără îndoială, nimic, când par a fi ceva. Nimic în fața dovezii adevărului, ceva în umbra beznei. Până atunci *se ospăta*, poate, *în chip strălucit*[219], se întărea prin bani <dați> celor ce îi dădeau ascultare, umbla pe lângă liniile de bătaie ale luptătorilor, el, pe care profetul l-a văzut înălțându-se mult deasupra și semeț[220], dar[221] abia[222] ce a trecut spre contemplarea[223] celor de sus, a aflat că cel pe care-l credea poate ceva mare nimic nu era. Căci de aici vine ceea ce s-a scris: *Fiindcă speranța nelegiuitului este ca praful, care e luat de vânt și ca spuma ușoară, ce e spulberată de vijelie, și e ca fumul ce a fost împrăștiat de vânt, și ca amintirea oaspetelui de o zi, aflat în trecere*[224]. Căci cel care a adunat atâtea feluri de avuții trecătoare **[610b]** nu a arătat prin exemple cât de lipsită de preț este toată gloria falselor bogății[225], ci mai ales a semnalat că ea este nimic. Așadar, cele rele, chiar atunci când par a fi, nu sunt, căci nu au

non sunt; et ab eo qui vere et summe est procul sunt. Bona autem, id est ea quae bonus artifex condidit, ut tu quisquis es, quaeris, esse simul et non esse non possunt, quia in rerum natura, quam rationabilis artifex esse constituit, alternitas ista non invenit locum. Quia enim inter esse et non esse confundi malum est, ac potius nihil est, idcirco a bono creatore, qui bona omnia fecit, alternitatis ista confusio facta non est. In malis autem potest utcumque videri haec confusionis alternitas, quae certe videntur esse, et non sunt, atque ideo quasi sunt, et non sunt. Sunt quidem in superficie coloris, non autem in iudicio veritatis: **[610c]** quamquam et ipsis malis non possumus hanc diversitatem exacte concedere, ut simul sint et non sint, quia videntur esse, sed non sunt, atque ideo verius dicuntur semper non esse, quam esse et non esse.

fost făcute de bunul creator[226], şi sunt departe de Cel care este într-adevăr şi suprem. Iar cele bune, adică cele pe care bunul artizan le-a tocmit, nu pot să fie şi, simultan, să nu fie, aşa[227] cum le ceri tu, oricine ai fi, fiindcă în natura lucrurilor, pe care artizanul le-a[228] întemeiat în mod raţional, această alternanţă nu îşi are locul. Pentru că este un rău să se confunde a fi cu a nu fi sau mai degrabă este nimic, această confuzie a alternanţei nu a fost făcută de bunul creator, cel care pe toate le-a făcut bune. Oricum, în cazul celor rele, se poate vedea această alternanţă a confuziei: acestea par cu siguranţă a fi şi nu sunt şi de aceea e ca şi cum sunt şi nu sunt. Dar sunt pe suprafaţa unei culori, iar nu în judecata adevărului, **[610c]** din moment ce nu putem recunoaşte exact această deosebire în cazul relelor însele, încât simultan să fie şi să nu fie, fiindcă par a fi, dar nu sunt şi de aceea se spune întotdeauna cu mai multă îndreptăţire că nu sunt decât că sunt şi nu sunt.

10. Quod omnia Deus potest, sive faciat sive non faciat

[28.] Manifestum est igitur alternitatem istam, de qua quaeritur, scilicet, utrum possit credi aliquid fuisse simul et non fuisse; esse, et non esse; futurum esse, et futurum non esse, naturis existentium rerum nulla posse ratione congruere; ad solas autem verborum pugnas, quae de disserendi ac ratiocinandi fiunt consequentiis pertinere. Quamobrem indubitabili fide credendum est, Deum omnia posse, sive faciat, sive non faciat. Nam quod malum est, potius **[610d]** debet dici nihil, quam aliquid, atque ideo nihil praeiudicat, si dicamus Deum omnia posse, licet mala omnia non possit; cum mala non *intra* omnia, sed *extra* omnia potius debeant supputari.

[29.] Hinc est, quod saepe divina virtus armatos dialecticorum syllogismos, eorumque versutias destruit; et quae apud eos necessaria iam atque inevitabilia iudicantur, omnium philosophorum argumenta confundit. Audi syllogismum: *si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet, ergo et uritur.* Sed ecce Moyses videt rubum ardere, et non comburi. Rursus, *si lignum praecisum est, non fructificat, sed praecisum est, ergo non fructificat.* Sed ecce virga Aaron in tabernaculo, contra naturae ordinem reperitur **[611a]** amigdalas protulisse. Alioquin quid est tot in Aegypto Pharaoni magnalia,

10. Că Dumnezeu le poate pe toate, fie că le face, fie că nu le face

[28.] Este așadar evident că această alternanță, despre care se cercetează anume dacă este simultan posibil să credem[229] că un lucru oarecare a fost și nu a fost, este și nu este, va fi și nu va fi, nu se poate potrivi din vreun motiv naturilor celor existente, ci ține doar de confruntările verbale care pornesc de la consecințele exprimării și raționamentului. Din această cauză trebuie crezut, cu o credință neîndoielnică, faptul că Dumnezeu poate totul, fie că face, fie că nu face ceva. Căci ceea ce este rău mai degrabă **[610d]** trebuie considerat nimic decât ceva și de aceea nu este nici un prejudiciu dacă spunem că Dumnezeu poate totul, chiar dacă nu poate toate cele rele, fiindcă relele nu trebuie considerate *înăuntrul* tuturor, ci, mai degrabă, *în afara* tuturor.

[29.] De aici vine faptul că virtutea divină a demontat adesea silogismele fortificate ale dialecticienilor[230] și versatilitățile acestora și răstoarnă argumentele tuturor filosofilor, apreciate la ei drept necesare și inevitabile. Ascultă silogismul: *Dacă lemnul arde, firește că se și consumă; dar arde, așadar se și consumă*[231]. Dar iată că Moise vede că rugul arde și nu este mistuit[232]. Iarăși: *Dacă lemnul este tăiat, nu mai dă rod; dar este tăiat, deci nu dă rod.* Dar, iată că, în cort, împotriva ordinii naturale[233], toiagul lui Aaron **[611a]** a făcut migdale. Ce să însemne altminteri atâtea fapte mărețe în Egiptul faraonului, precum și faptul că semnele

ac signa portendere; fidelium catervas Aegyptiis pereuntibus, per divisum mare transferre, largissima fluenta ex aridi saxi rupe producere, Ierichontina moenia non armis frementibus, sed tubis clangentibus, dissipare? Postremo, quod est in stuporem omnium saeculorum, solem in caelo ad imperium Iosue per unius diei spatium sistere; per Ezechiam vero decem ad orientem lineis revocare; circa tres pueros furentis incendii vires exstinguere, circa Danielem vero cruentos leonum rictus, et rabida ora frenare? Quid, inquam, haec omnia sunt, nisi frivola sapientum **[611b]** huius mundi sensa confundere, et contra naturae consuetudinem divinae virtutis gloriam mortalibus revelare? Veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeretici, ipsi viderint; veniant, inquam, verba trutinantes, quaestiones suas buccis concrepantibus ventilantes, proponentes, assumentes, et, ut illis videtur, inevitabilia concludentes, ac dicant: *'si peperit, concubuit: sed peperit, ergo concubuit'*. Numquid hoc ante redemptionis humanae mysterium non videbatur inexpugnabilis roboris argumentum? Sed factum est sacramentum, et solutum est argumentum. Et quidem poterat Deus, et fetare virginem ante ruinam, et reparare virginem post ruinam. Utrumque scilicet bonum erat, sed licet eatenus neutrum fecerat, utrumque posse facere procul dubio credendus erat.

[30.] Et certe mirabilius est, et valde praecellentius **[611c]** virginem incorruptam manere post partum, quam corruptam ad virginale decus redire post lapsum; quia et maius est, quemlibet clausis ianuis ingredi, quam eas, quae patuerant, ianuas claudi. Si ergo natus ex Virgine Redemptor

prevestesc, că <Dumnezeu> a trecut prin marea despicată mulţimile credincioşilor[234], care părăseau Egiptul[235], că a produs un şuvoi bogat de apă dintr-o stană de piatră seacă[236], că nu a năruit zidurile Ierihonului prin freamătul armelor, ci prin sunetul tubelor[237]? În sfârşit, <ce altceva> să însemne[238] faptul că, spre uimirea tuturor veacurilor, menţine soarele pe cer timp de o zi întreagă, la porunca lui Iosua[239], că prin Iezechia dă <umbra soarelui> cu zece linii înapoi[240], că potoleşte puterile unui foc uriaş în preajma a trei copii, iar în preajma lui Daniel înfrânează[241] rägetul însetat de sânge şi botul turbat ale leilor[242]? Ce sunt toate acestea, spun, decât faptul că răstoarnă părerile fără valoare ale înţelepţilor **[611b]** acestei lumi şi dezvăluie muritorilor slava virtuţii divine, împotriva obişnuinţei naturii? Să vină dialecticienii, sau mai degrabă ereticii – aşa cum sunt consideraţi – şi să vadă ei înşişi; să vină, spun, cântărind cuvintele, vânturându-şi întrebările în gura mare, propunând, asumând şi conchizând[243], ca să pară pentru ei inevitabile, şi să spună: *Dacă a născut, s-a împreunat; dar a născut, deci s-a împreunat*[244]. Oare acest argument nu părea de o tărie imbatabilă înainte de taina răscumpărării omului? Dar sacramentul a avut loc, iar argumentul a fost respins[245]. Iar Dumnezeu putea, într-adevăr, şi să facă o fecioară să rămână grea înainte de pierderea virginităţii, şi să refacă virginitatea după pierderea ei. Şi unul, şi celălalt erau, anume, un lucru bun, dar, cât timp nu îl făcuse pe nici unul, trebuia crezut fără îndoială[246] că le poate face pe amândouă.

[30.] Şi este, desigur, mai uimitor şi cu mult mai presus **[611c]** ca o fecioară să rămână după naştere neprihănită decât să revină la virtutea feciorelnică, după căderea ei, cea care şi-a pierdut virginitatea. Fiindcă şi este mai dificil ca un lucru oarecare să pătrundă prin porţi închise decât ca aceste porţi, care se vor fi deschis[247], să fie închise. Aşadar, dacă Răscumpărătorul nostru s-a născut din Fecioară, a făcut

noster, quod maius est, et longe praestantius, fecit; quod minus est, corruptam quamlibet redintegrare non poterit? Potuit Deus homo ex utero virginali, salva virginitate, procedere; non poterit violatae virginitatis dispendium reparare? Quomodo ergo restauratur homicida, ut post dignam poenitentiam iam non sit homicida? Quomodo fur? Quomodo periurus? Quomodo raptor? Quomodo omnium certe criminum rei, postquam se veraciter corrigunt, iam non sunt, quod fuerunt? Unde scriptum est: **[611d]** *verte impios, et non erunt*. Sed dicis: '*Fateor*', inquam, '*quia corrupta quaelibet post poenitentiam iam non est quae fuit, ut videlicet fornicationis subeat notam: verumtamen ad virginitatis iam non revertitur gloriam*'. Et ego e contra respondeo quia qui potuit ex materno utero illaesa virginitate procedere, valet etiam, si vult, in violata qualibet virginitatis signaculum reformare.

o faptă mai dificilă și cu mult mai presus; oare nu ar fi putut s-o reîntregească pe aceea ce și-a pierdut virginitatea, ceea ce este mai simplu? A putut Dumnezeu să aducă pe lume un om din pântecul feciorelnic, virginitatea rămânându-i intactă; nu ar putea, oare, să repare pierderea unei virginități pângărite? Așadar, cum este reabilitat un ucigaș încât să nu mai fie un ucigaș după cuvenita penitență? Dar un hoț, dar un sperjur? Dar un tâlhar? În ce fel nu mai sunt ceea ce[248] au fost, după ce și-au îndreptat sincer motivul oricărei acuzații? De aceea s-a scris: **[611d]** *Convertește-i pe cei vinovați și nu vor mai fi*[249]. Dar tu spui: *Mărturisesc, zic, că oricine și-a pierdut virginitatea nu mai este, după penitență, cel care a fost, adică să mai poarte semnul desfrânării, deși nu se mai întoarce la slava virginității*[250]. Iar eu, dimpotrivă, răspund că cel care a putut face posibilă nașterea din pântecele matern fără vătămarea fecioriei, e în stare, dacă vrea, chiar să regenereze micul semn al fecioriei la orice persoană care a fost pângărită.

11. Quod naturae conditor naturae sit etiam immutator

[31.] Proponatur adhuc superstitiosae quaestionis obloquium: videatur etiam, ex qua sit radice productum, quatenus ne praecipiti raptu uberes sincerae fidei fruges obruat, hiatu terrae dignus cum ipso suo **[612a]** fonte rivus arescat. Ad affirmandum namque quod Deus nequeat virginem reparare post lapsum, quasi consequenter adiiciunt: Numquid enim potest Deus agere, ut quod factum est non fuerit? Tamquam si semel constet ut fuerit virgo corrupta, iam nequeat fieri ut rursus sit integra. Quod certe quantum ad naturam verum est, statque sententia; factum quoque aliquid fuisse, et factum non fuisse, unum idemque inveniri non potest. Contraria quippe invicem sunt, adeo ut si unum sit, alterum esse non possit. Nam quod fuit non potest vere dici quia non fuit; et e diverso, quod non fuit, non recte dicitur quia fuit. Quae enim contraria sunt in uno eodemque subiecto congruere nequeunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae **[612b]** referatur inopiam: absit autem, ut ad maiestatem sit applicanda divinam. Qui enim naturae dedit originem, facile, cum vult, naturae tollit necessitatem. Nam qui rebus praesidet conditis, legibus non subiacet conditoris: et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae ditionis arbitrium vertit: quique creata

11. Că ziditorul naturii este și cel care o schimbă

[31.] Să expunem încă o dată obiecția întrebării superstițioase: să vedem din ce rădăcină a răsărit, pentru ca acest râu[251], vrednic de a-l înghiți pământul, să nu distrugă în năvala lui roadele bogate ale sincerei credințe, ci să sece **[612a]** odată cu însuși izvorul său[252]. La afirmația că Dumnezeu nu ar putea reface o fecioară după căderea ei, ei adaugă, ca pe o consecință: oare[253] poate face Dumnezeu așa încât ceea ce a fost făcut să nu fi fost? Ca și cum, odată ce este clar că[254] o fată și-a pierdut virginitatea, nu și-ar mai putea redobândi integritatea. Ceea ce este, cu siguranță, adevărat în ce privește natura și este valabil ca sentință. Căci nu poate fi găsit unul și același lucru care să fi fost făcut și să nu fi fost făcut, din moment ce sunt reciproc contrare, încât, dacă unul este, celălalt nu poate fi. Căci nu se poate spune că ceea ce a fost nu a fost cu adevărat și, invers, nu se spune cu îndreptățire că a fost ceea ce nu a fost. Căci cele care sunt contrarii nu se pot potrivi unuia și aceluiași subiect. Această imposibilitate este numită cu îndreptățire, dacă **[612b]** se raportează la o lipsă a naturii: să fie înlăturată, însă, dacă urmează să fie aplicată măreției divine. Cel care a dat naștere naturii, atunci când vrea, înlătură cu ușurință necesitatea naturii. Căci cel[255] care veghează asupra lucrurilor zidite nu este supus legilor ziditorului și cel care a zidit natura a răsturnat ordinea naturală, după bunul plac al puterii[256] sale; iar cel[257] ce a hotărât ca orice creatură să

quaelibet dominanti naturae subesse constituit, suae dominationis imperio naturae obsequentis obedientiam reservavit. Consideranti plane liquido patet quoniam ab ipso mundi nascentis exordio rerum conditor in quod voluit naturae iura mutavit, immo ipsam naturam, ut ita dixerim, quodammodo contra naturam fecit. Numquid enim contra naturam non est mundum ex nihilo fieri: unde et a philosophis dicitur: **[612c]** *quia ex nihilo nihil fit*? Animalia non ex animalibus, sed ex stolidis elementis, solo iussionis imperio creari? Dormientem hominem costam perdere, nec dolere? De solo viro feminam sine femina fieri, et in una costa omnia hominis membra distingui? Mutuo se nudos aspicere, et non modo non erubescere, sed nequidem nosse? Et multa alia quae persequi longum est. Quid ergo mirum est si is qui naturae legem dedit et ordinem, super eamdem naturam sui nutus exerceat ditionem, ut ei naturae necessitas non rebellis obsistat, sed eius substrata legibus, velut ancilla deserviat? Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet voluntatem, ut sicut illius leges quaelibet creata conservant, sic illa cum iubetur sui iuris oblita, divinae **[612d]** voluntati reverenter obediat.

[32.] Quid est enim, hodieque quod cernimus, quoniam salamandra in ignibus vivit, et non modo laesionem adustione non patitur, sed tamquam fomentis insuper vegetatur? Quidam quoque vermiculi in ferventissimis aquis et nascuntur et vivunt. Quid est quod palea tam frigida est, ut obrutas nives diutissime servet, calida, ut poma quaelibet acerba maturet? Quid est, quod ignis cum ipse sit lucidus, quaelibet si fuerint ab eo adusta, nigrescunt; et cum ipse resplendeat, quidquid et ambit et lambit, pulcherrimus decolorat? Verumtamen lapides igne candente percocti, et

se supună celui ce domnește asupra naturii a rezervat autorității stăpânirii sale ascultarea naturii supuse. Reiese clar, pentru cine gândește limpede, că, încă de la începutul însuși al lumii pe cale să se nască, din moment ce Ziditorul lucrurilor a schimbat în ce[258] a vrut legile naturii, chiar natura însăși, ca să spun așa, a făcut-o[259], într-un fel, împotriva naturii. Căci faptul că lumea este făcută din nimic nu este oare contra naturii[260]? (De aceea se spune chiar și de către filosofi: **[612c]** *Fiindcă nimic nu se face din nimic*[261].) Sau că viețuitoarele nu sunt create din viețuitoare, ci din elemente brute, doar la autoritatea poruncii sale? Că omul își pierde o coastă în timp ce doarme și nu suferă? Că femeia este făcută doar din bărbat, fără a fi nevoie de o femeie, și că într-o singură coastă se diferențiază toate mădularele omului? Că se privesc unul pe altul, goi, și nu numai că nu se rușinează, ci nici măcar nu își dau seama? Și multe altele, despre care este mult de spus. Așadar, ce este de mirare dacă acesta, care a dat legea și ordinea naturii, își exercită puterea voinței sale asupra aceleiași naturi, așa încât necesitatea naturii răzvrătite să nu i se opună, ci[262] să îi servească așa ca o slujnică[263], fiind supusă acestuia prin legi? Fără îndoială, și natura însăși a lucrurilor își are natura sa, adică voința lui Dumnezeu, pentru ca, tot așa cum toate creaturile îi respectă legile ei, tot așa ea, când i se poruncește, uitând de propria lege, **[612d]** să se supună voinței divine.

[32.] Deci ce este de mirare că vedem și astăzi că salamandra supraviețuiește în foc și nu numai că nu suferă vreo rană din cauza arsurii, ba chiar se înviorează deasupra <jarului>, ca în urma unor stimulente[264]? Că unii viermișori se și nasc și trăiesc chiar în apele cele mai fierbinți? Ce este de mirare că paiele sunt atât de reci, încât păstrează foarte mult timp zăpezile[265] pe care le acoperă, însă atât de calde, încât fac să se coacă orice fructe crude? Ce este de mirare că, deși focul este luminos, cele ce ar fi arse de el se înnegresc și, cu toate că strălucește, el, care este atât de frumos,

ipsi sunt candidi; et quamvis ille magis rubeat, illi flammis albescunt; luci tamen congruit album, tenebris nigrum. **[613a]** Cumque ignis in lignis ardeat, lapides coquat, contrarios habet in non contrariis rebus effectus. Licet enim sint lapides, et ligna diversa, constat tamen non esse contraria, sicut album et nigrum, quorum in lapidibus unum, in lignis exhibet alterum. Illos enim clarificat, haec offuscat, dum in illis omnino deficeret, nisi in istis viveret. Cur etiam in carbonibus tanta infirmitas, ut ictu levissimo frangantur, pressu facillimo conterantur; et tanta firmitas, ut nullo humore corrumpantur, nulla prorsus aetate vincantur, usque adeo, ut eos substernere soleant, qui limites figunt, quatenus litigantes eorum ostentione convincant, si qui post annosa ac diuturna temporum curricula fixum lapidem limitem non esse contendant? Quis enim eos infossos **[613b]** humidae foveae, ubi ligna putrescerent, tamdiu durare incorruptibiliter posset, nisi rerum ille corruptor, ignis, efficeret? Calx quoque conceptum ignem atque sopitum sic occultissime servat, ut nemo tangendo sentiat, sed cum exstinguitur, tunc accenditur, et sentitur: ut enim calx vim occulti ignis expellat, aqua perfunditur; et cum ante frigida sit, inde fervescit, unde ferventia cuncta frigescunt. At si non aqua, sed oleum, quod procul dubio fomes est ignis, adhibetur, nulla eius infusione calor vel minimus excitatur.

decolorează orice înconjoară și atinge cu limbile lui[266]? **[613a]** Totuși, pietrele încinse bine în focul incandescent sunt și ele alb-strălucitoare și, cu cât se înroșește focul mai mult, cu atât se albesc pietrele în flăcări; totuși, albul se potrivește luminii, negrul întunericului. Și, fiindcă focul arde lemnele, încinge pietrele, are efecte contrarii în cazul unor lucruri noncontrarii. Deși pietrele și lemnele sunt diferite, se constată totuși că nu sunt contrarii, precum albul și negrul, pentru că, dintre ele, focul manifestă ceva în cazul pietrelor, altceva în cazul lemnelor. Căci pe unele le luminează, pe celelalte le întunecă, de vreme ce în ele piere cu totul când nu mai are cu ce trăi din ele. Și de ce există atâta fragilitate în cazul cărbunilor, încât se rup la cea mai ușoară lovitură, se fărâmițează la o apăsare foarte superficială, iar <în pietre> există atâta tărie, încât nu pot fi alterate de nici o umiditate, nu sunt doborâte deloc de nici o perioadă de timp, încât cei care marchează hotarele obișnuiesc să le pună sub <borne[267]>, până când cei care întrețin un litigiu să se convingă prin faptul că le sunt arătate, dacă unii ar pretinde, după trecerea anilor și a unui timp îndelungat, că piatra fixată <acolo> nu înseamnă un hotar. Căci ce ar putea să le facă să dureze atâta timp fără să se distrugă, chiar îngropate **[613b]** în locuri umede unde lemnele ar putrezi, dacă nu acel foc ce distruge lucrurile? Chiar și o pietricică păstrează scânteia focului închis <în ea> și aproape adormit, atât de ascuns, încât nimeni nu îl simte atingându-l, ci, chiar atunci când este stins, el se aprinde și se simte; iar pentru ca pietricica să dea drumul puterii focului ascuns, ea este scufundată în apă și, cu toate că înainte ea era rece, se înfierbântă din aceeași <sursă> din care toate cele fierbinți se răcesc. Iar dacă se ia <ca exemplu> nu apa, ci uleiul (cu care focul, fără îndoială[268], se întreține), prin ungerea și pătrunderea lui <într-un corp>[269] nu se produce nici o căldură, nici cea mai mică.

[33.] Quid ergo mirum, si omnipotens Deus in magnis magnus ostenditur, cum et in minimis atque extremis quibusque rebus tam mirabiliter operatur? Quid enim vilius pelle colubri? Si tamen oleo fervescente **[613c]** decoquitur, mire per eam dolor aurium mitigatur. Quid inferius cimice? Si sanguisuga faucibus haeserit, fumo eius excepto, statim evomitur; urinae quoque difficultas huius appositione laxatur. Quid adamantem referam, qui non igne, non ferro dividitur, ullaque alia vi, nisi duntaxat hircino sanguine non secatur? Quid est quod magnetem lapidem mirabilem ferri facit esse raptorem? Qui tamen si adamas iuxta ponitur, non modo iam ferrum nullatenus rapit, sed et si iam rapuerat, ut ei propinquaverit, mox remittit; tamquam si lapis lapidem timeat, et velut ante conspectum maioris potentiae vires proprias perdat. Nec latet asbeston Arcadiae lapidem propterea sic vocari, quod accensus semel iam non posset exstingui. Pyrites etiam lapis, **[613d]** qui in Perside reperitur, cur ab igne nomen accepit, nisi quia tenentis manum, si vehementius prematur, adurit? In eadem rursus Perside lapis gignitur, qui selenites vocatur, cuius candor interior cum luna crescit, eademque postmodum ad defectum tendente, decrescit. Quid est praeterea, quod Agrigentinum Siciliae sal cogit, cum admotum igni fuerit, fluere; cum vero in aquam mittitur, velut in ignibus crepitare? Quid est quod apud Garamantas efficit quemdam fontem tam frigidum diebus, ut non bibatur; tam fervidum noctibus, ut non tangatur? Quis in Epiro alium fontem ita mirabilem praebuit, ut cum sit contrectantibus frigidus, in eo tamen faces, ut in caeteris exstinguuntur accensae, sed non **[614a]** ut in caeteris

[33.] Aşadar, ce este de mirare dacă atotputernicul Dumnezeu se vădeşte a fi mare în cele mari, din moment ce chiar[270] în orice lucru, cât de mic şi de neînsemnat, lucrează[271] atât de uimitor? Căci ce este mai neînsemnat decât pielea unei năpârci? Totuşi, dacă se prăjeşte în uleiul fierbinte, **[613c]** în mod uimitor durerea de urechi se alină cu ajutorul acesteia. Ce este mai prejos decât ploşniţa? Inspirând fumul acesteia, dacă se introduce în gât o lipitoare, se vomită imediat; chiar şi dificultatea de a urina se remediază prin aplicarea acesteia. Ce să mai spun de diamant[272] care nu poate fi tăiat de foc sau de fier sau de vreo altă forţă, cu excepţia faptului că se poate tăia cu ajutorul sângelui de ţap? Din ce cauză piatra magnetică atrage fierul în mod uimitor? Totuşi, dacă se pune alături un diamant, nu numai că nu atrage fierul în nici un fel, ci, chiar dacă îl atrăsese[273] deja, îl respinge imediat ce s-a apropiat de el, ca şi cum piatra s-ar teme de piatră şi ca şi cum şi-ar pierde propriile forţe în faţa unei puteri mai mari. Nici nu este un secret că azbestul tocmai de aceea se numeşte piatră de Arcadia, fiindcă, odată aprins, nu mai poate fi stins. Chiar şi piatra de pirită, **[613d]** care se găseşte în Persia, de ce oare şi-a primit numele de la foc, dacă nu fiindcă arde mâna celui care o ţine, dacă este apăsată mai puternic? Iarăşi, în aceeaşi Persie se mai găseşte o piatră, care se numeşte selenit, a cărei strălucire creşte din interior, odată cu luna, şi descreşte mai târziu, când aceeaşi <lună> tinde să scadă. Dar, mai ales, ce determină sarea din Agrigentul Siciliei să se lichefieze când se apropie de foc, iar când este pusă în apă, să sfârâie ca pe foc? Ce face, la Garamanţi, ca un anumit izvor să fie atât de rece[274] în timpul zilei, încât apa nu poate fi băută, dar atât de fierbinte în timpul nopţii, încât apa nu poate fi atinsă? Cine a făcut să apară în Epir un alt izvor atât de uimitor, încât, deşi este rece pentru cei care îl ating, totuşi torţele aprinse, care în celelalte izvoare se sting, în el, chiar stinse fiind, **[614a]** se aprind, iar nu

accenduntur exstinctae? Quis in Aegypto huiusmodi ficum constituit, cuius lignum, cum in fluenta proiicitur, non ad lignorum consuetudinem potius enatet, sed in profunda mergatur; quodque est mirabilius, postquam in uno aliquando manserit, inde ad aquae superficiem rursus emergit, quando scilicet madefactum humoris pondere debuit praegravari? Quid est quod in arvis Sodomae poma gignuntur, quae ad maturitatis quidem speciem usque perveniunt; sed morsu, pressuve tentata, in fumum, vel favillam corio fatiscente, vanescunt? Quid etiam quod in Cappadociae finibus equae ex vento concipiunt, idemque fetus non, nisi ad usque triennium vivunt? Unde Thilon Indiae insula, huiusmodi vires habet, ut omnes in ea rami arborum numquam nudentur **[614b]** tegmine foliorum? Unde et terra illa in occiduis partibus hanc consecuta est dignitatem, ut ex arborum ramis volucres prodeant, et ad pomorum similitudinem animati atque pennati fructus erumpant? Sicut enim referunt, qui se vidisse testantur, paulatim incidit pendulum quid ex ramo suspendi, deinde in imaginem volucris speciemque formari: postremo quantulumcumque plumescens, hiatu rostri sese ab arbore dividit sicque novus aeris habitator ante pene discit volare, quam vivere. Enimvero quis tot virtutis divinae magnalia, quae contra communem naturae ordinem fiunt, enumerare sufficiat? Quae nimirum non humanis discutienda sunt argumentis, sed virtuti potius relinquenda sunt Creatoris.

Quid ergo mirum si is, qui naturalia rerum omnium **[614c]** iura disposuit, et ipsum naturae ordinem ad arbitrium efficacissimae suae voluntatis inflectit, ut qui matrem virginem nascendo servaverat, violatam quamlibet si voluerit

așa ca în celelalte? Cine a făcut să crească în Egipt un smochin al cărui lemn, atunci când este aruncat în valuri, nu plutește ca orice lemn obișnuit, ci se scufundă adânc și, ceea ce este și mai uimitor, după ce a rămas acolo o vreme, iarăși se ridică apoi la suprafața apei, atunci când, de fapt, ar fi trebuit să devină mai greu, fiind îmbibat de atâta apă? Care este motivul pentru care cresc pe întinderile Sodomei niște fructe care ajung până la aspectul de fruct copt, dar care, atunci când sunt mușcate sau apăsate, se risipesc, coaja lor fărâmițându-se[275] ca un fum sau ca cenușa? Care este motivul pentru care prin ținuturile Capadociei niște iepe prind sământa din vânt și prăsila lor nu trăiește decât până la trei ani[276]? De unde are insula Thilon din India asemenea puteri, încât nici o creangă a copacilor de pe această insulă nu își pierde niciodată **[614b]** acoperământul frunzelor? De unde a primit și acea țară din[277] părțile apusene privilegiul ca păsările să se nască dintre crengile copacilor și, asemenea unor poame, să țâșnească așa ca niște fructe însuflețite și înaripate? După cum spun cei care mărturisesc că le-au văzut, apare puțin câte puțin ceva atârnat de un ram, apoi se formează într-un chip și un aspect de pasăre, ulterior căpătând pene încetul cu încetul, deschizând pliscul, se desprinde de copac și astfel un nou locuitor al aerului învață să zboare mai înainte aproape chiar de a trăi. Într-adevăr, cine ar putea să încheie numărătoarea atâtor lucrări minunate ale puterii divine care se ivesc împotriva ordinii obișnuite a naturii? Ele[278], de bună seamă, nu trebuie puse în discuție cu ajutorul argumentelor omenești, ci, mai degrabă, trebuie lăsate pe seama puterii Creatorului.

Așadar, ce este de mirare dacă acesta, care a stabilit legile naturale **[614c]** ale tuturor lucrurilor, a adaptat și legea naturii la judecata voinței sale celei mai eficace, așa încât cel care a păstrat-o fecioară pe mama ce năștea să

integram reddat? Aequale nempe fuit Deo, et prius Enoch, et Eliam in carne retinere viventes; et post Lazarum ac viduae filium de sepulcris educere resurgentes.

restabilească integritatea oricărei fete pângărite, dacă ar vrea? Căci pentru Dumnezeu a fost la fel de posibil și să îi păstreze în viață trupește mai întâi pe Enoch și pe Ilie, iar apoi să îi scoată înviindu-i din morminte pe Lazăr și pe fiul văduvei[279].

12. De palatio Romuli et philosopho corruentibus

[34.] Nescio si legitur, sed a nonnullis intra Romana moenia celebri fama vulgatur, quod videlicet Romulus, qui conditor Urbis asseritur, constructo palatio, cuius parietina, licet semiruta, ex magna adhuc parte cernuntur, in hanc vocem, quasi de firmamento operis confisus eruperit: *certum est,* **[614d]** inquit, *et immobiliter fixum, quia nisi virgo pepererit, domus ista non corruet.* Sicque, si tamen verum est quod asseritur, ex gentilis hominis lingua, sicut rei probavit eventus, egressa est prophetia. Nam nocte, qua Salvator ad redemptionem nostram ex virginali alvo processit, sicut dicitur, palatium corruit. Utrumque nimirum et virginem parere, et aedificium ruere, homini Deum ignoranti, impossibile videbatur. At qui utrumque semper potuit, sed diu intra providentiae suae secreta continuit, utrumque cum voluit, per effectum operis congruo tempore declaravit. Illud plane stupendum est, quod nunc homines in ecclesiae gremio non modo renati, sed etiam nati, tam audacter, tam impudenter omnipotenti **[615a]** Deo calumniam impossibilitatis obiciunt, et protinus absorberi terreni subsicivi voragine non pavescunt. Erubescat iam lingua phrenetica, et

12. Despre căderea[280] palatului lui Romulus și a filosofului

[34.] Nu știu dacă se <poate> citi[281], dar se răspândește de către unii înăuntrul zidurilor Romei un mit[282] celebru, și anume că Romulus, care este considerat întemeietorul Romei, după construirea unui palat ale cărui ruine, deși pe jumătate distruse, mai pot fi zărite încă în mare parte, ar fi exclamat, ca și cum ar fi avut încredere în rezistența edificiului, aceste vorbe: *Este sigur,* **[614d]** spuse el, *și de neclintit faptul că lăcașul acesta nu se va prăbuși decât dacă va naște o fecioară.* Și astfel, dacă e totuși adevărat ceea ce se spune, a ieșit o profeție din gura unui om păgân, după cum a demonstrat împlinirea acesteia. Căci, după cum se spune, în noaptea în care Mântuitorul a venit pe lume din pântecele feciorelnic pentru răscumpărarea noastră, palatul s-a năruit. Ambele lucruri, de bună seamă, și să nască o fecioară, și să se năruiască edificiul, îi păreau imposibile omului care nu îl cunoștea pe Dumnezeu. Cel care însă le-a avut întotdeauna în putere pe amândouă, dar le-a păstrat mult timp în tainițele ascunse ale providenței[283] sale, atunci când a vrut, le-a arătat clar pe amândouă la momentul potrivit prin înfăptuirea lucrării. <Dimpotrivă>, evident, trebuie să mire faptul că acum oamenii, nu numai cei renăscuți, ci chiar și cei născuți în sânul Bisericii, într-un mod atât de cutezător, atât de fără de rușine lansează împotriva atotputernicului **[615a]** Dumnezeu calomnia imposibilității și, mai mult, nu se feresc de prăpastia preocupării terestre de care sunt înghițiți. Să

quae nescit esse facunda, discat esse vel muta. Nescit aedificationis augmenta depromere, sciat saltem sine fidei destructione tacere. Alioquin abscidatur sibi ferro praeputium per vindictam, non sibi frenum adhibeat per silentii disciplinam. Ventilent quaestiones suas qui volunt, iuxta modum et ordinem disserendi, dum modo per ambages suas et scholaris infantiae nenias contumeliam non inferant Creatori.

[35.] Sciantque impossibilitatem istam in ipsa rerum esse natura, et verborum ex arte procedentium consequentia, non ad virtutem pertinere divinam, nihilque supernae maiestatis evadere posse potentiam; **[615b]** ut dicatur iuxta solius naturae ordinem, verborumque conditionem, '*si est aliquid, quandiu est, non potest non esse*; et *si fuit, non potest non fuisse*'; et '*si futurum <est, non potest futurum> non esse*'. Alioquin contra ipsius naturalis proprietatis ordinem, existendique materiem, quid est quod Deus non possit evertere? quid est quod Deus non valeat nova conditione creare? Discutiant itaque iuxta modulum suum litterarum dumtaxat, quibus adhuc indigent, elementa; nec altiora se usurpent divina mysteria.

Philosophus quidam dum siderum cursus, stellarumque meatus nocturno tempore rimaretur, in limosum repente lapsus est puteum. Cuius casum poetata est Iambi, quae illius erat ancilla, dicens: *„dominus meus ignorabat id* **[615c]** *quod sub pedibus eius iacebat vile lutum, et investigare tentabat arcana caelorum*". Ex cuius nimirum vocabulo, iambicum metrum nomen accepit. Animadvertant hoc qui modum suae capacitatis excedunt, et ad ea quae super se

se rușineze limba nebunească și cea care nu știe să se exprime cu rost[284]: să învețe să o facă sau să rămână mută. Nu știe să contribuie la sporirea edificiului? Atunci să știe măcar să tacă, fără distrugerea credinței. Altminteri, să se circumcidă[285] singur cu o armă de fier pentru a se pedepsi, dacă nu[286] își pune un frâu prin disciplina tăcerii. Să își vânture întrebările lor cei care vor, după modul și ordinea alcătuirii unui discurs[287], atât timp cât[288] nu aduc un afront Creatorului prin digresiunile lor și prin îngânările pruncie lor școlare.

[35.] Și să știe că această imposibilitate există chiar în natura lucrurilor și că nu țin de puterea divină consecințele celor ce rezultă din arta cuvintelor și că puterii maiestății divine nu îi poate scăpa nimic, **[615b]** așa încât să se spună potrivit doar ordinii naturii și regimului cuvintelor: *Dacă ceva este, nu poate să nu fie cât timp este*; și *Dacă a fost, nu se poate să nu fi fost*; și *Dacă urmează să fie, nu poate să nu urmeze să fie*[289]. De altfel, care este lucrul pe care nu ar putea Dumnezeu să îl preschimbe, împotriva ordinii proprietății naturale înseși și a ceea ce este disponibil pentru existență[290]? Care este lucrul pe care nu ar putea Dumnezeu să îl recreeze într-o nouă condiție? Să discute, astfel, doar conform măruntei lor norme literare, elementele de care ei încă duc lipsă, dar să nu se atingă de tainele divine mai înalte.

Un anumit filosof, pe când cerceta într-o noapte cursul astrelor și traiectoria stelelor, a căzut brusc într-un puț noroios. Despre căderea lui a scris niște versuri Iambi, care îi era slujnică, spunând: *Stăpânul meu habar n-avea* **[615c]** *că sub picioare îi zăcea umila țărână și tainele din ceruri să le-nțeleagă-ncerca*[291]. De la numele acesteia, se pare, și-a primit numele metrul iambic. Să ia aminte la acest <exemplu> cei care își depășesc limita puterii lor și se reped orgolios pentru a atinge lucruri ce îi depășesc, ca nu cumva,

sunt superbe tentanda prorumpunt; ne dum adversus Deum quid loquantur, ignorant, incaute se insipienterque locutos etiam per illatam sibi dignae ultionis sententiam discant.

neavând habar de ceea ce spun[292] împotriva lui Dumnezeu, să afle chiar prin sentința unei cuvenite pedepse pe care și-au provocat-o că au vorbit imprudent și nesocotit[293].

13. De his, qui Dominum blasphemantes lepra perfusi sunt

[36.] Prudentis et honorati apud saeculum cuiusdam diaconi didici narratione, quod refero. In Bononiae, inquit, partibus duo quidam viri, qui et amicitiae **[615d]** invicem foedere et compaternitatis, si rite recolo, necessitudine tenebantur, in convivio discumbebant, quibus in mensam allatus est gallus. Quod videlicet pulmentum unus illorum arrepto cultello, ut mos est, in frusta desecuit, tritum quoque piper cum liquamine superfudit. Quo facto, protinus alter ait: '*Profecto compater, sic explicuisti gallum, ut ipse sanctus Petrus, etiamsi velit, redintegrare non possit*'. Cui mox intulit ille: '*Plane non modo beatus Petrus; sed si et ipse Christus imperet, gallus hic perpetuo non resurget*'. Ad hanc vocem repente gallus vivus, **[616a]** et plumis undique coopertus exsiluit, alas percussit, et cecinit, plumas concussit, totumque liquamen super eos, qui convescebantur, aspersit. Illico sacrilegium blasphemae temeritatis digna poena sequitur ultionis. Nam et in aspersione piperis, lepra percussi sunt. Quam videlicet plagam non modo ipsi usque ad obitum pertulerunt, sed et posteris suis in omnes generationes, velut quoddam haereditarium, reliquerunt. Unde factum est, ut in famulatum subacti sint sanctae Bononiensi ecclesiae, quae videlicet beati Petri apostoli est insignita vocabulo. Quorum progenies, ut relator asseruit, huc usque

13. Despre cei care, hulindu-l pe Domnul, s-au umplut de lepră

[36.] Am învățat din povestirea unui diacon înțelept și prețuit la vremea sa ceea ce repovestesc: prin părțile Bologniei[294], spune el, se așezaseră la o petrecere doi bărbați care erau legați **[615d]** și printr-o reciprocă prietenie și printr-o compaternitate[295], dacă-mi amintesc eu bine, cărora li s-a adus la masă un cocoș. Bineînțeles, luând un cuțitaș, unul din ei a tăiat cum se cuvine carnea în bucăți și a presărat-o cu un sos cu piper pisat. După ce a făcut aceasta, celălalt spuse îndată: *De bună seamă, confrate, ai desfăcut cocoșul în așa fel încât nici Sfântul Petru însuși, chiar dacă ar vrea, nu ar mai putea să îl reconstituie.* Căruia celălalt i-a răspuns imediat[296]: *Fără îndoială, nu numai preafericitul Petru, ba chiar dacă*[297] *ar da poruncă însuși Christos, acest cocoș nu va mai învia pe veci.* La această vorbă, pe dată a sărit viu cocoșul **[616a]** și, peste tot acoperit cu pene, a dat din aripi și a cântat, și-a scuturat penele și i-a stropit cu întreg sosul pe cei ce se ospătau. Pe dată, sacrilegiului blasfemiei venite din cutezanță i-a urmat cuvenita pedeapsă. Căci prin stropirea cu piper s-au și umplut de lepră. Bineînțeles, această plagă nu au suportat-o până ce au murit numai ei, ci au lăsat-o ca pe o moștenire pentru urmașii lor din toate generațiile. De aceea s-a făcut în așa fel încât au fost aduși în slujba sfintei biserici din Bologna[298], care este anume însemnată cu numele preafericitului apostol Petru. Iar urmașii lor, leproși până azi, după

leprosa hoc illationis canone censita est: ut ex operibus manuum suarum inferant ecclesiae capisteria. Sic, sic nimirum duplicis poenae, leprae, simul et servitutis **[616b]** addicti suppliciis, instruuntur, ut iam temere de divina potentia non loquantur. Et gallus qui dudum arguerat Petrum in terra negantem, tunc probavit Petrum cum eo, quem negaverat, in caelo regnantem.

[37.] Et forte non sine divino iudicio, huiusmodi canonis illatione sunt multati, ut sicut triticum a quisquiliis, capisterio ventilante, discernitur; ita per discretionis magisterium discant et quae velut quisquilias vitando repellere, et quae quasi ad victus utilitatem debeant verba proferre. Nam perversi quilibet homines, dum quid cor suggesserit, agunt: dum quidquid lingua prurierit, inconsulte ac procaciter effluunt; si eis aliquando flagella non obviant, Deum vel non esse, vel humana non curare autumant. *Dixit enim insipiens in* **[616c]** *corde suo: non est Deus?* Et iterum: *quomodo scit Deus? Et si est scientia in excelso?* Ideoque nonnulli in ipso momento pravi operis, vel e vestigio postquam nequiter agunt, illico motum divini furoris incurrunt, quatenus et ipsi supernae patientiae diutius non illudant; et caeteri ab agendo similia per animadversionis eorum exempla compescant.

cum a susținut povestitorul, au fost pedepsiți cu acest canon de ofrandă: să aducă bisericii, din lucrarea mâinilor lor, vânturători de pleavă. Așa, fără îndoială, fiind condamnați la chinurile unei duble[299] pedepse, lepră și servitute, **[616b]** îi avertizează <pe alții>[300] să nu mai vorbească cu temeritate despre puterea divină. Iar cocoșul, care odinioară dăduse în vileag faptul că Petru s-a dezis pe pământ <de Christos>, a arătat atunci că Petru domnește în cer alături de cel de care s-a dezis[301].

[37.] Și poate nu fără o judecată divină au fost pedepsiți cu ofranda unui asemenea canon: așa cum grâul este separat de pleavă prin mișcarea vânturătorii, tot așa să învețe prin distincția oferită de un magistru și să respingă, evitând, ceea ce este ca pleava și să pronunțe cuvintele cuvenite ca și cum ele ar fi folositoare pentru hrană. Căci toți oamenii vicioși fac ceea ce-i va fi îndemnat inima și lasă să scape fără judecată și frâu orice îi va fi mâncat[302] limba. Iar dacă Dumnezeu nu pune vreodată biciul pe ei, consideră fie că nu există, fie că nu poartă grija celor omenești. *Căci spuse-n inimă* **[616c]** *nesocotitul: nu este Dumnezeu?*[303] Și iarăși: *Cum știe Dumnezeu? Și oare există știință la Cel preaînalt?*[304]. Și de aceea unii, chiar în clipa unei lucrări necuviincioase sau ca urmare, după ce se poartă rău, înfruntă[305] mișcarea mâniei divine, până într-atât încât să nu își mai bată joc de răbdarea divină ei înșiși, iar ceilalți să se înfrâneze de la săvârșirea unor fapte similare[306] datorită exemplelor de pedepsire a lor.

14. De illo quem adulterio commisso, malignus spiritus interemit

[38.] Enimvero cum apud Parmense oppidum degerem, ibique litteralium artium studiis insudarem, quiddam me contigit nosse, quod non inutile videtur ad posterorum notitiam styli currentis articulo tradere. **[616d]** Ad occidentem sane praedictae urbis est quaedam extra muros sita basilica, gemino beatorum martyrum Gervasii et Protasii titulo decorata. Nocte quadam, quae videlicet eorumdem martyrum natalitia praecedebat, vir quidam maturius surrexit, bovesque suos in pascua remotiora deduxit: cui convicinus quidam, flamma nequissimae libidinis inflammatus insidiatus est, ut eius uxorem polluere moliretur. Eadem igitur nocte ad domum eius callidus explorator accessit, et occasione reperta, non diutius postquam iste cum pascendis animalibus abiit, ille **[617a]** febricitare se diabolica machinatione confingens, in lectum uxoris illius vir simulatus intravit. Cumque velut frigescens intremeret, dentium stridores emitteret, crebrius singultiret, infelix mulier, tamquam aegrotanti viro compatiens, coepit illum ulnis astringere, lodice contegere, et quibus valebat impendiis confovere.

14. Despre cel pe care duhul cel rău l-a ucis după ce a comis un adulter

[38.] De fapt, pe când îmi petreceam timpul în cetatea Parmei și mă speteam acolo cu studiul artelor literare[307], mi s-a întâmplat să aflu ceva ce nu pare inutil să redau, printr-o digresiune a condeiului care curge, pentru cunoașterea urmașilor. **[616d]** Ei bine, în vestul orașului pomenit mai înainte, dincolo de ziduri, este așezată o biserică, dedicată deopotrivă celor doi fericiți martiri, Gervasius și Protasius. Într-o noapte care, se pare, era în ajunul hramului acelorași martiri, un bărbat mai vârstnic s-a ridicat și și-a dus boii pe o pășune ceva mai îndepărtată; un vecin al său oarecare, încins de focul unei pofte necuviincioase, a pândit ocazia pentru a se porni să îi necinstească soția. Așadar, în aceeași noapte, iscoada dibace s-a apropiat de casa lui[308] și, prinzând ocazia, nu mult timp după ce omul a plecat cu animalele la păscut, **[617a]** simulând el printr-o diabolică prefăcătorie că are febră, a urcat în patul soției acelui om, prefăcându-se a fi bărbatul ei. Și, cum tremura ca și când îi era frig, clănțănea din dinți și gemea adesea, biata femeie, compătimindu-l ca pe soțul suferind, a început să îl strângă pe acela în brațe, să îl învelească cu o pătură și să îl răsfețe cu tot ce îi stătea în putință. Iar el, întrucât ticluise în mintea lui durerea, a dat naștere nedreptății și astfel a necinstit un așternut străin, iar sieși și-a pregătit pieirea, căci s-a dus repede, nu peste multă vreme.

At ille, ut dolorem mente conceperat, peperit iniquitatem; violat itaque alienum torum, sibique procurat interitum, moxque concitus abiit. Sed ecce, vix brevi temporis elapso spatio, maritus redit, stratum repetit. Cui protinus uxor expostulans, et vehementer exprobrans, ait: '*optime, poteris hodie sanctorum martyrum, quae tibi tam contigua est, ecclesiam ingredi; et cum caeteris christianis divinis interesse mysteriis?!*' Cumque vir **[617b]** attonitus quid illa loqueretur inquireret, eventumque rei sicut contigerat per ordinem cognovisset, uterque se deprehendentes irrisos, ac turpissima ludificatione delusos, intolerabili doloris angustia consternati sunt.

Interea dum populus ad ecclesiam hinc inde conflueret, ut nocturnae laudis officium devotus audiret, tandem et illi, resumpto spiritu, nihilominus convenerunt, atque omni verecundiae rubore postposito, querelam suam coram omnibus deposuerunt, praesertim mulier laceros crines evellens, et uberibus lacrymis tristia ora perfundens, lugubres emittebat ululatus in caelum: '*Domine, tu,*' inquit, '*corda hominum nosti, tu conscientiae meae testis es; quia ego hac sanctissima nocte etiam proprii thalami viriles amplexus abhorrui, alieno* **[617c]** *praesertim me misceri viro penitus ignoravi; tu ergo, Domine, non aspicias peccata mea, sed placeat coram te ut sanctorum tuorum ulciscaris iniuriam. In conspectu ergo populi tui nunc ostende virtutem, et ad gloriam sanctissimi tui nominis prode meae proditionis auctorem. Producatur in medium, et immunitatem cruentissimi sceleris de suae fraudis aufugio non lucretur*'. Cumque multa his similia mulier amaro spiritu non clam, sed vociferando profunderet, et populus, ei pio maerore compatiens, eisdem votis et precibus divinam clementiam imploraret; auctor sceleris, ubi latebat, daemoniaco spiritu repente corripitur, et in furorem nimium atque vesaniam rabidus

Dar, iată, abia trecută o scurtă bucată de timp, soțul se întoarce și caută să se culce. Imediat, soția, plângându-se și reproșându-i cu vehemență, îi spuse: *Ai putea să intri, preabunule, în biserica ce îi este aproape alipită <casei> tale, astăzi, de ziua sfinților martiri, și să iei parte cu ceilalți creștini la sfintele taine?!* Și, pe când bărbatul **[617b]** căuta să priceapă ca trăsnit ce spunea ea și după ce a aflat faptele în ordine, după cum se întâmplaseră, simțindu-se amândoi batjocoriți și înșelați prin cea mai ticăloasă înșelăciune, au rămas consternați de impasul unei dureri greu de suportat.

Între timp, pe când mulțimea se aduna la biserică din toate părțile ca să asculte cucernic slujba de laude de peste noapte, în cele din urmă au sosit și ei, revenindu-și în fire, cu toate acestea, și lăsând deoparte toată rușinea pudorii, și-au expus necazul în fața tuturor ; mai ales femeia, smulgându-și părul din cap și scăldându-și chipul trist[309] în șiroaie de lacrimi, scotea bocete jalnice spre cer: *Doamne, tu*, spuse, *care cunoști inimile oamenilor, tu ești martorul conștiinței mele, că eu în această preasfântă noapte chiar am respins îmbrățișările bărbatului în propriul meu pat,* **[617c]** *mai ales că n-am știut deloc că mă unesc cu un bărbat*[310] *străin; așadar, tu*[311], *Doamne, nu privi la păcatele mele, ci te rog să fie plăcut în fața ta să răzbuni necinstirea sfinților tăi. Așadar, sub ochii poporului tău arată-ți acum puterea și spre slava preasfântului tău nume*[312] *dă-l la iveală pe făptașul dezvăluirii mele. Să fie adus în mijloc*[313] *și să nu se bucure de scăpare*[314] *pentru cea mai sălbatică*[315] *nelegiuire, de pe urma vicleniei înșelăciunii sale.* Și, pe când femeia spunea multe alte vorbe la fel ca acestea, cu sufletul plin de amărăciune, nu pe furiș, ci în gura mare, iar mulțimea[316], din compasiune pentru mâhnirea ei pioasă[317], implora cu aceleași[318] invocații și rugăciuni mila divină, făptașul nelegiuirii este cuprins pe dată de un duh diavolesc și este scos din locul în care se ascundea, turbat de prea

effertur. Moxque in Ecclesiam, populo obstupescente, noviter prosiliit, omnesque **[617d]** in sui admirationem, semetipsum laniando ac discerpendo, convertit. Dans itaque fremitus et rugitus, propriis se manibus crudeliter lacerabat, modo velut volans in alta prosiliens, modo se cum gravissimo impetu in ima demergens, modo in parietem caput incutiens, modo se in pavimentum insaniendo prosternens, omnia viscera sua miserabiliter conquassabat. Hoc itaque modo malignus spiritus eum collidere non cessavit, donec infelicem animam, coram populo qui aderat, de corpore illius evulsit. Videntes autem qui aderant, immensam auctori iustitiae Deo referunt gloriam; qui et impune non passus est abire peccantem, et innocentem consolatus est mulierem. Quando autem hoc mihi relatum est dicebatur **[618a]** adhuc videri saxa quibus impegerat, sanie illius et cruore rubentia.

[39.] Porro autem et hic forte credebat Deum vel nescire quod occulte committitur, vel nequaquam posse ut de scelera committentibus ulciscatur, dicens in corde suo: *non videbit Dominus, nec intelliget Deus Iacob.* Sed sive Dei mandata calcando, sive Deum detractionibus stimulando, quis arroganter excedat, non levis reus est criminis; et in paucis, sive prava committentibus, sive superba loquentibus, quos repente divina sententia percutit, quid caeteri, qui velut immunes videntur, ad horam mereantur, ostendit. Desinat, oro, iam desinat *quisquis ponit os suum in caelo, ut lingua eius transeat super terram.* Quod profecto tale est, quia sic Deum derogationibus **[618b]** lacerat, ut et contra servum eius de illius impossibilitate confligat.

multă mânie şi sminteală. Şi, în scurt timp, s-a repezit încă o dată[319] spre biserică sub privirea mulţimii încremenite şi i-a făcut pe toţi **[617d]** să se uimească de el, spintecându-se şi sfâşiindu-se singur. Se sfârteca înfiorător cu propriile mâini, scoţând astfel[320] mormăieli şi răgete, când, parcă zburând, sărind în sus, când aruncându-se în jos cu o puternică forţă, când izbindu-se cu capul de perete, când culcându-se pe lespezi[321], ieşit din minţi, îşi zbuciuma vrednic de milă toate măruntaiele. Şi, în acest mod, duhul cel rău nu a încetat să îl lovească până când nu i-a smuls din trup sufletul nefericit, în faţa mulţimii prezente. Dar cei care erau de faţă, văzându-l, au adus nesfârşită slavă lui Dumnezeu, autor al dreptăţii[322], care nu a îngăduit ca păcătosul să plece nepedepsit şi astfel a adus mângâiere femeii nevinovate. Chiar şi în momentul când aceasta mi-a fost mie povestită[323], **[618a]** se spunea că se mai văd încă pietrele de care se izbise, înroşite de sângele său murdar.

[39.] Este evident că şi el credea că Dumnezeu fie nu ştie ceea ce se petrece pe furiş, fie nu poate defel să răzbune nelegiuirile celor ce le-au comis, spunând în inima sa: *Nu va vedea Domnul şi nici nu va pricepe Dumnezeul lui Iacob*[324]. Dar, fie călcând poruncile lui Dumnezeu, fie provocându-l pe Dumnezeu prin ponegriri, cel care depăşeşte cu aroganţă <măsura> nu are o vină[325] mai mică. Iar prin puţinele cazuri, fie ale celor ce fac nedreptăţi, fie ale celor ce vorbesc trufaş, pe care judecata divină îi loveşte îndată, ea arată ce anume merită la momentul potrivit ceilalţi, care par ca şi imuni. Îl rog să înceteze, să înceteze acum oricine *ridică gura lui până la cer, încât limba lui străbate pământul*[326]. Ceea ce i se întâmplă astfel, negreşit, pentru că[327] astfel aduce prejudicii **[618b]** lui Dumnezeu, când se confruntă cu slujitorul acestuia privitor la neputinţa lui <Dumnezeu>.

15. Concludit asserendum esse Deum posse facta infecta facere

[40.] Quando igitur quaestio ista proponitur, ut dicatur: *'quomodo potest Deus hoc agere ut quod factum fuit factum non fuerit?'*, respondeat sanae fidei frater quia quod factum est, si malum fuit, non aliquid, sed nihil fuit: ac propterea non fuisse dicendum est, quia materiam existendi non habuit, quod rerum artifex ut fieret non mandavit. Quod si bonum fuit quod factum est, a Deo utique factum est. *Dixit enim, et facta sunt, mandavit, et creata sunt. Omnia enim per ipsum* **[618c]** *facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* Atque ideo tale est quod dicitur: *'quomodo facere Deus potest ut quod factum fuit factum non fuerit?'* Ac si dicatur: *'potest Deus agere ut, quod fecit ipse, non fecerit?'* Nimirum ut, quod fecit Deus, non fecerit Deus. Ideo conspuendus est qui hoc asserit, et non responsione dignus, sed ad cauterium potius destinandus; ad confutandos tamen improbos et dicaces, memoriae commendanda sunt quae superius dicta sunt: quae nimirum nos omittimus hic etiam succincte perstringere, ne legenti fastidium valeat styli prolixitas generare. Non enim librum, sed epistolam edere proposuimus.

15. În concluzie, trebuie spus că Dumnezeu poate face să nu fi fost făcute cele deja făcute

[40.] Așadar, atunci când se pune întrebarea așa încât să se spună: *Cum poate Dumnezeu să facă în așa fel încât ceea ce a fost făcut să nu fi fost făcut?*, fratele cu o credință sănătoasă să răspundă că ceea ce a fost făcut, dacă a fost un lucru rău, nu a fost ceva, ci nimic, și trebuie spus că de aceea nu a fost pentru că nu a avut o disponibilitate de a exista[328], din moment ce artizanul lucrurilor nu a poruncit să existe. Dar, dacă a fost un lucru bun ceea ce a fost făcut, atunci a fost făcut de Dumnezeu. *Căci a zis și s-au făcut, a poruncit și s-au creat.*[329] *Căci toate prin el* **[618c]** *s-au făcut, iar fără el nimic nu s-a făcut.*[330] Și de aceea, atunci când se spune: *Cum poate Dumnezeu să facă în așa fel încât ceea ce a fost făcut să nu fi fost făcut?* este ca și cum s-ar spune: *Poate face Dumnezeu în așa fel încât să nu fi fost făcut ceea ce el însuși a făcut?*. În așa fel încât, firește, să nu fi făcut Dumnezeu ceea ce Dumnezeu a făcut. De aceea trebuie scuipat cel care spune aceasta și nu este vrednic de un răspuns, ci, mai degrabă, trebuie trimis să fie ars cu fierul roșu. Totuși, pentru a-i respinge pe cei obraznici și zeflemitori, cele spuse mai sus trebuie ținute minte: precum și cele pe care omitem să le mai relatăm aici pe scurt, pentru ca prolixitatea condeiului să nu aducă plictiseală cititorului. Căci nu ne-am propus să dăm la iveală

Inter caetera tamen illud unum quod a nobis dictum est, memoriae nostrae non excidat; quoniam Creatori omnium Deo **[618d]** omnia posse coaeternum est, sicut et omnia nosse, quodque intra sapientiae suae sinum sic omnia tempora, praeterita scilicet, praesentia et futura concludit, figit, ac perenniter sistit, ut neque novum aliquid ad se patiatur accedere, nec a se quidquam praetereundo transire.

[41.] Verumtamen quae est illa virtus qua potest Deus omnia? Quae sapientia, qua novit omnia? Inquiramus Apostolum: *Christus*, inquit, *est Dei virtus, et Dei sapientia*. Ibi sane vera aeternitas, vera est immortalitas: ibi aeternum illud hodie, quod numquam transit: ibi praesens sempiternumque modernum, quod tanta iugiter stabilitate defigitur, ut transire nesciat, nec se aliquando in praeteritum **[619a]** vertat. Ad revincendam ergo dicacium hominum impudentiam, quibus adhuc propositae quaestionis absolutio superius facta non sufficit, non inepte possumus dicere quia potest Deus facere in illa invariabili et constantissima semper aeternitate sua, ut quod factum fuerat, apud hoc transire nostrum, factum non sit; scilicet ut dicamus: *'Roma, quae antiquitus condita est, potest Deus agere ut condita non fuerit'*. Hoc quod dicimus, *'potest'*, praesentis videlicet temporis, congrue dicitur quantum pertinet ad immobilem Dei omnipotentis aeternitatem; sed quantum ad nos, ubi continuata mobilitas, et perpes est transitus, ut mos est, *'potuit'*, convenientius diceremus, ut ita intelligamus hoc quod dicitur: *potest Deus, ut Roma non fuerit non condita*, **[619b]** hoc scilicet secundum se apud quem *non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*. Quod nimirum apud

o carte, ci o scrisoare. Totuși, printre altele care ni s-au spus, unul singur să nu ne iasă din minte: că pentru Dumnezeu, creatorul tuturor, **[618d]** este coetern să poată și să cunoască totul și că în sânul înțelepciunii sale cuprinde toate timpurile, adică trecutul, prezentul și viitorul, le stabilește și le face să dureze peren, așa încât să nu îndure ca ceva nou să aibă acces la ele și nici să treacă dincolo de ele ceva.

[41.] Și totuși, care este acea virtute[331] prin care Dumnezeu le are în putere pe toate? Care este acea înțelepciune prin care le-a cunoscut pe toate? Să îl întrebăm pe Apostol. *Christos*, spune el, *este*[332] *virtutea și înțelepciunea lui Dumnezeu*[333]. Acolo se află, fără îndoială, adevărata eternitate, adevărata nemurire; acolo se află ziua cea de astăzi care nu trece niciodată; acolo se află prezentul sempitern și actual[334] ce stă fixat cu o statornicie neîntreruptă, încât nu știe a trece și nici nu se întoarce nicicând **[619a]** înspre trecut. Așadar, pentru a birui nerușinarea unor oameni obraznici, cărora încă nu le ajunge rezolvarea dată mai sus la întrebarea pusă, nu fără temei putem să spunem că Dumnezeu poate să facă, în acea eternitate a sa invariabilă și totdeauna întru totul constantă, ca ceea ce fusese făcut (în raport cu ceea ce la noi <se numește> a trece), să nu fie făcut; precum am spune: *Roma, care a fost întemeiată în vechime, Dumnezeu poate <să facă*[335]> *în așa fel încât să nu fi fost întemeiată*. Ceea ce spunem: *poate*, și anume <un verb> la timpul prezent, se spune așa în mod adecvat, în măsura în care se referă la eternitatea neschimbătoare a lui Dumnezeu, care este atotputernic; dar, în măsura în care se referă la noi, unde schimbarea este continuă și trecerea este perpetuă, după cum este condiția noastră, atunci am spune mai convenabil *a putut*, ca să înțelegem ceea ce se spune, că *Dumnezeu poate face în așa fel încât Roma să nu fi fost întemeiată*, **[619b]** adică, potrivit lui[336], pentru care *nu există mutare, nici umbră de schimbare*[337]. Căci

nos ita sonat, *potuit Deus*. Quantum enim ad aeternitatem suam, quidquid potuit Deus, hoc et potest; quia praesens eius in praeteritum numquam ei vertitur: eius hodie non in cras, vel in aliquam temporis vicissitudinem permutatur; sed sicut ipse semper est quod est, ita sibi quidquid illi adest, semper adest. Quapropter sicut possumus rite dicere: *'potuit Deus ut Roma, antequam facta fuisset, facta non fuerit'*; ita nihilominus possumus et congrue dicere: *'Potest Deus ut Roma, et postquam facta est, facta non fuerit'*. *'Potuit'* secundum nos, *'potest'* secundum se. Illud enim posse, quod habebat Deus antequam Roma fieret, **[619c]** immutabile semper apud aeternitatem Dei et intransibile perseverat, ut de quacumque re possumus dicere quia potuit eam Deus, valeamus etiam nihilominus dicere quia potest eam Deus; quoniam posse eius, quod sibi utique coaeternum est, fixum semper atque immobile est. *'Potuisse'* enim Dei, apud nos est tantummodo; apud ipsum autem non *'potuisse'*, sed immotum, constans atque invariabile *'posse'* semper est. Quodcumque enim potuit Deus, indubitanter et potest; apud quem nimirum, sicut non est *'esse et fuisse'*, sed sempiternum *esse*; ita consequenter non *'potuisse et posse'*, sed immobile semper et perpetuum *'posse'*. Sicut enim non ait: *ego sum qui fui et sum*: sed potius, *ego sum qui sum*: et *qui est, misit me ad* **[619d]** *vos*; ita procul dubio consequens est ut dicat: *'non ego sum qui potui et possum'*; sed *'qui immobiliter et aeternaliter possum'*. Illud enim *'posse'*, quod apud Deum erat ante saecula, illud est hodie; et illud *'posse'*, quod sibi est hodie, erat nihilominus ante saecula; et fixum atque immobile in omnia quae futura sunt saecula aeternaliter perseverat. Sicut ergo potuit Deus,

pentru noi, de bună seamă, așa se înțelege: *a putut Dumnezeu*. Dar, în ce privește eternitatea Sa, orice *a putut* Dumnezeu el *poate* încă[338], fiindcă prezentul său nu se schimbă niciodată pentru el în trecut: „astăzi"-ul lui nu se schimbă în mâine sau într-o vicisitudine[339] a timpului, ci, după cum el însuși este totdeauna ceea ce este, tot astfel orice se află alături de el[340] se află pentru totdeauna. Din acest motiv, tot așa cum putem spune pe drept cuvânt: *Dumnezeu a putut face în așa fel încât Roma, care fusese făcută mai înainte, să nu fi fost făcută*, tot astfel putem spune[341] cu nimic mai puțin adecvat: *Dumnezeu poate face în așa fel încât Roma, chiar*[342] *după ce a fost făcută, să nu fi fost făcută. A putut* – raportat la noi; *poate* – raportat la el. Căci acea putere, pe care Dumnezeu o avea mai înainte să existe Roma, **[619c]** rămâne de neclintit pentru totdeauna și netrecător în raport cu eternitatea lui Dumnezeu[343]. După cum putem[344] spune despre orice lucru că *Dumnezeu a putut <să îl facă>*, nu suntem cu nimic mai puțin îndreptățiți să spunem că *Dumnezeu poate să îl facă*, căci[345] *a putea* al lui, care îi este neapărat coetern, este totdeauna stabil și neschimbat. Dacă *a putut* al lui Dumnezeu este la noi doar o dată, la el însă nu există *a putut*, ci *poate* nemișcat, constant și invariabil. Căci orice a putut Dumnezeu, fără îndoială că poate încă; așa cum pentru el, într-adevăr, nu există este și a fost, ci în mod sempitern este, tot așa, în mod consecvent, nu[346] *a putut și poate*, ci întotdeauna neschimbat și perpetuu *poate*. Precum nu spune *Eu sunt cel care am fost și sunt* ci, mai degrabă *Eu sunt cel ce sunt* și *Cel ce este m-a trimis la* **[619d]** *voi*[347], tot astfel, fără îndoială, este consecvent să spună: *Eu nu sunt cel care am putut și pot, ci sunt cel care pot neschimbător și etern*. Căci acel *a putea*, care era specific lui Dumnezeu înaintea veacurilor, acela este acum; iar acel *a putea*, care îi revine astăzi îi revenea nu mai puțin înaintea veacurilor și persistă etern neclintit și neschimbat în[348] toate veacurile care vor

antequam quaeque facta sunt, ut non fierent; ita nihilominus potest et nunc ut quae facta sunt non fuissent. Illud enim posse, quod tunc habebat, nec immutatum est, nec ablatum; sed sicut ipse semper est quod est, ita et posse Dei mutari non potest. Ipse est enim qui per Prophetam dicit: *ego Deus et non* **[620a]** *mutor*. Et in Evangelio: *antequam Abraham fieret, ego sum*. Non enim mutatur iuxta conditionem nostram de *'futurum esse'* in *'esse'*, vel de *'esse'* in *'fuisse'*; sed semper idem est, et semper est quod est. Sicut ergo Deus unus idemque semper est, ita apud eum omnia posse, indefectivum atque impertransibile semper adest. Et sicut veraciter et absque ulla penitus contradictione dicimus quia hoc nunc et semper est Deus quod erat ante saecula, ita nihilominus veraciter dicimus quia hoc nunc et semper potest Deus quod poterat ante saecula. Si ergo per omnia semper potest Deus quidquid ab initio potuit ante rerum conditionem, ut quae nunc facta sunt nullatenus fierent; potest igitur ut facta **[620b]** minime fuissent. Posse siquidem eius fixum est et aeternum, ut quidquid umquam potuit, semper possit, nec varietas temporum apud aeternitatem ullum vicissitudinis invenit locum; sed sicut idem semper quod in principio erat, sic etiam totum potest quidquid ante saecula poterat.

[42.] Propositae igitur disputationi adhibenda est clausula: Si itaque omnia posse coaeternum est Deo, potuit igitur Deus ut quae facta sunt facta non fuerint. <Sed omnia posse coaeternum est Deo; potest igitur Deus ut quae facta sunt facta non fuerint>. Constanter igitur et fideliter

urma. Așadar, după cum Dumnezeu a putut face să nu fie cele ce fuseseră[349] mai înainte făcute, tot așa, cu nimic mai puțin, poate face și acum să nu fi fost cele ce au fost făcute. Căci acel *a putea* pe care îl deținea atunci nu este nici schimbat, nici înlăturat, ci, așa cum el este totdeauna ceea ce este, tot astfel nici *a putea* al lui Dumnezeu nu poate fi schimbat. Căci el este cel care spune prin profet: *Eu sunt Dumnezeu și nu* **[620a]** *mă schimb*[350]. Iar în Evanghelie: *Eu sunt mai dinainte ca Avraam să fie*[351]. Căci nu se schimbă potrivit condiției noastre umane de la *a urma să fie* la *a fi* sau de la *a fi* la *a fi fost*, ci este totdeauna același și totdeauna ceea ce este. Așadar, după cum Dumnezeu este unul și același totdeauna, tot astfel faptul de a putea orice este pentru el totdeauna prezent, fără vreo lipsă și de neparcurs. Și, după cum spunem îndreptățit și fără absolut nici o contradicție că acum și totdeauna Dumnezeu este[352] cel care era înaintea veacurilor, tot astfel spunem, cu nimic mai puțin îndreptățit, că acum și totdeauna Dumnezeu poate ceea ce putuse înaintea veacurilor. Așadar, dacă Dumnezeu poate mereu[353] în toate privințele ceea ce a putut de la început, înainte de zidirea lumii, ca tot ce a fost făcut să nu mai fie în nici un fel, atunci poate face în așa fel încât cele ce au fost făcute **[620b]** să nu fi fost nicidecum făcute. Dat fiind că acest fapt al său de a putea este stabil și etern, încât tot ceea ce a putut o dată să poată totdeauna, atunci nici schimbarea timpurilor nu lasă loc vreunei vicisitudini în eternitate, ci, după cum ceea ce exista la început este totdeauna același, tot astfel el poate tot ce putuse înaintea veacurilor.

[42.] Așadar, trebuie să admitem o concluzie a dezbaterii temei propuse: dacă faptul de a putea orice este coetern cu Dumnezeu, atunci lui Dumnezeu i-a stat[354] în putere ca acelea care au fost făcute să nu fi fost făcute. Dar faptul de a putea orice este coetern cu Dumnezeu, deci lui Dumnezeu îi stă în putere ca acelea care au fost făcute să nu fi fost

asserendum est quia Deus, sicut '*omnipotens*' dicitur, ita sine ulla prorsus exceptione omnia veraciter potest, sive in his quae facta sunt, sive in his quae facta non sunt, ut illud *Esther* elogium velut inviolabile **[620c]** ponatur in opusculi conclusione signaculum: *Domine, rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuae resistere voluntati. Tu enim fecisti caelum et terram, et quidquid caeli ambitu continetur; Dominus omnium tu es, nec est qui resistat maiestati tuae.*

Verumtamen quaestio ista, licet adversus Deum inaniter opponatur, habet alias latebras; continet adhuc obscuros sinus atque recessus: nos subtilius adhuc rimari idcirco desistimus, quia vitamus volumen extensum, qui proposuimus epistolare **[620d]** compendium. Praesertim dum super hac disputandi materia nil aliud attingere decernimus, nisi ut ex impotentia Dei devolutam super nos calumniam veritatis allegationibus repellamus. Sed dum ista praescribimus, quo cor ferventius aestuat, cohibere silentio, ut saltem scintilla non effluat, non valemus.

făcute[355]. Așadar, trebuie afirmat cu tărie și cu încredere că Dumnezeu, după cum este numit *omnipotent*, tot astfel, întru totul, poate într-adevăr orice, fără nici o excepție[356], fie în cazul celor ce au fost făcute, fie în cazul celor ce nu au fost făcute, încât, drept concluzie a lucrării, **[620c]** se pune ca o pecete de neatins acel elogiu din *Estera*: *Doamne, rege atotputernic, toate sunt așezate în puterea ta și nu este nimeni care s-ar putea împotrivi voinței tale. Căci tu ai făcut cerul și pământul și tot ce cuprinde în sine bolta cerească; tu ești Domnul tuturor și nu este nimeni care să se împotrivească slavei tale*[357].

Totuși, această întrebare, chiar dacă i se opune inutil lui Dumnezeu, are alte ascunzișuri; ea mai conține curburi ascunse și fundături: noi însă încetăm aici a aprofunda mai subtil, ca să evităm a încărca prea mult sulul[358] <acesta>, din moment ce ne-am propus scurtimea **[620d]** unei scrisori. Mai cu seamă că nu ne-am decis să atingem referitor la acest subiect de dispută[359] nimic altceva decât să respingem prin citări ale adevărului calomnia privitoare la neputința lui Dumnezeu, desfășurată la adresa noastră[360]. Dar, când scriem aceste rânduri la care inima ni se înflăcărează și mai intens, nu putem trece totul sub tăcere, fără ca măcar o scânteie să ne scape.

16. Testatur charitatem suam erga fratres monasterii Casinensis, et virilem eorum virtutem commendat

[43.] Igitur ut iam omnes communiter alloquar, nolo vos lateat, venerabiles fratres mei, quia ex quo gloriosi coenobii vestri limen excessi, vos iugiter prae oculis habui, vos intimae devotionis visceribus astrinxi, atque, ut ita fatear, redeunti a Casini sacratissimo idem contigit quod et mulieri quae revertebatur a Silo tabernaculo, ut nimirum vultus mei non fuissent amplius in diversa mutati: vobiscum sane praesentialiter **[621a]** habito, vobis semper assisto. Alioquin si propterea non sum vobiscum quia corporalibus vos oculis non intueor, ergo nec ipsi oculi sunt in capite, quia caput cernere nequeunt; vel ipsi sibimet oculi absentes sunt, quia nec quisquam se, nec uterque se invicem mutua contemplatione conspiciunt. Beati siquidem qui vobiscum vivunt, beati qui inter vos et in sanctis vestris operibus moriuntur. Pia nimirum fide credendum est quia scala illa quae de Casino monte olim in caelum videbatur erecta, adhuc palliis strata, lampadibusque corusca, sicut tunc excepit ducem, ita nunc exercitum transmittit ad caelestia subsequentem; nec ab eius glorioso tramite declinantes exorbitant iam

16. Mărturisește iubirea sa față de frații mănăstirii Cassino și laudă virtutea bărbătească a acestora[361]

[43.] Așadar, ca să mă adresez tuturor laolaltă, nu vreau să vă ascund, venerabili frați ai mei, că, de când am lăsat în urmă pragul acestui slăvit cenobiu al vostru, v-am avut neîncetat înaintea ochilor, v-am[362] îmbrățișat din adâncul sufletului cu o devoțiune[363] profundă și, ca să spun așa, revenind de la preasfânta mănăstire de la Cassino[364], mi s-a întâmplat același lucru ca și[365] femeii care se întorcea de la tabernaculul din Silo[366], încât, de bună seamă, nu-mi mai puteam[367] aținti privirea în altă parte: locuiesc alături de voi **[621a]** în mod prezent, vă sunt totdeauna aproape. Pe de altă parte, dacă nu sunt cu voi fiindcă nu vă privesc cu ochii[368] trupești, atunci nici ochii nu sunt în cap, fiindcă ei nu pot vedea capul[369], sau sunt ochii mei absenți pentru ei înșiși, căci nu se poate vedea nici unul pe sine și totodată nu zăresc[370] printr-o privire reciprocă. Fericiți, într-adevăr, aceia care trăiesc alături de voi, fericiți cei care mor în mijlocul vostru și al sfintelor voastre lucrări[371]. De bună seamă, trebuie să credem cu o credință devotată că scara aceea de pe muntele Cassino, care părea odată că suie la cer, acoperită încă de mantii și de torțe[372], așa cum și-a urmat atunci conducătorul, tot astfel și acum lasă să treacă armata ce îl urmează spre cele cerești; și nu se abat[373] din calea lui de slavă cei ce deja au părăsit această viață, atât

defuncti, cuius, dum in **[621b]** hoc exsilio viverent, vestigia sunt secuti. Hoc est intimi fervoris incendium illud quod mihi inexstinguibiliter flagrat in corde, haec perpes fabula quae meo versatur in ore. Inter caeteros autem virtutum flores quos in illo agro pleno, cui benedixit Dominus, reperi, fateor, hoc mihi non mediocriter placuit quod ibi puerorum scholas, qui saepe rigorem sanctitatis enervant ac dissipant, non inveni; sed omnes aut senes, cum quibus utique nobilis vir sedebat in portis ecclesiae, aut iuvenali decore laetantes. Qui nimirum, ut filii prophetarum, idonei sunt ad Eliam per deserta quaerendum; aut certe adolescentiae adhuc flore vernantes, qui, iuxta apostolum Ioannem, *vicere malignum*. Ecce quod nunc occurrit dicam ad consolationem divini mei Petri, qui **[621c]** olim civis fuerat Capuanus, nunc in militia est aeterni Regis ascriptus.

timp cât **[621b]** l-au urmat pe când trăiau în acest exil[374]. Acesta este acel foc al unei ardori intime, care îmi arde de nestins în inimă, aceasta este acea istorie perpetuă care îmi vine pe buze. Însă, printre celelalte flori ale virtuților care se găsesc pe acea pajiște bogată pe care a binecuvântat-o Dumnezeu, mărturisesc că mi-a plăcut nu într-o mică măsură faptul că nu am găsit acolo școli de copii[375] care slăbesc și risipesc adesea rigoarea sfințeniei, ci toți sunt fie bătrâni, cu care ședea de bună seamă la porțile bisericii bărbatul de neam ales[376], fie cei care se bucură de podoaba tinereții[377]. Aceștia, de bună seamă, ca fii de profeți, sunt potriviți să îl caute în deșert pe Ilie, sau, fără îndoială, cei ce cunosc abia împrimăvărarea în floarea adolescenței, cei care, după cum spune apostolul Ioan, *l-au învins pe cel rău*[378]. Iată ce mi-a venit în gând să spun, spre consolarea părintelui meu spiritual Petru, care **[621c]** a fost odinioară cetățean în Capua și este înrolat acum în oastea regelui etern.

17. De puero clausis foribus intromisso

[44.] Puerulus quidam, aetate quinquennis, Hubaldi scilicet nobilissimi viri, qui mecum degit in eremo, filius, in meo monasterio factus fuerat monachus. Hic aliquando intempestae noctis silentio, quiescentibus fratribus, sive egressus, sive sublatus sit, nescio. Sed cum pistor in pistrino iaceret, interrupto ad horam somno, vestem, quae sibi cominus adiacebat, sibimet voluit superponere, ut frigus arceret. Extendens itaque brachium, dormientem iuxta se reperit puerum. Repente, stupefactus et valde **[621d]** perterritus, festinus exsurgit, lucernam accendit, totamque domum sollicita curiositate circumiens, omnes **[622a]** aditus clausos et obseratos invenit. Mane autem facto, non parva inter fratres admiratio versabatur: nimirum puer, qui, remota omni dubietate, praeterito vespere in strato suo ipsis videntibus quievisset, qualiter in pistrinum clausis ianuis ingredi potuisset. Et quidem de apostolis legitur, cum educendi essent de custodia publica: *quia veniens angelus Domini, per noctem aperiens ianuas carceris, et educens eos, dixit: Ite, et stantes loquimini in templo plebi, omnia verba vitae huius.* De Petro autem rursus legitur: *quia cum praecederet eum angelus de carcere ad portam ferream, ultro aperta est eis.* De Paulo etiam: *quia subito terrae motus factus est magnus, ita ut moverentur fundamenta carceris, et*

17. Despre copilul adus înăuntru de după uși zăvorâte

[44.] Un copilaș de vreo cinci ani, și anume fiul lui Hubaldus, un bărbat foarte nobil, care trăia cu mine în sihăstrie, fusese făcut monah în mănăstirea mea. Aici, o dată, în liniștea unei nopți adânci, în timp ce frații se odihneau, fie că a ieșit singur, fie că a fost luat, nu știu. Dar, când un brutar care dormea în brutărie, întrerupându-și somnul la un moment dat, a vrut să se acopere cu haina ce se afla aproape de el ca să își alunge frigul, întinzându-și astfel brațul, a găsit copilul dormind lângă el. Încremenit de uimire și foarte **[621d]** înspăimântat, a sărit pe dată, a aprins o lampă și, dând roată întregii case cu o curiozitate plină de grijă, a găsit **[622a]** toate intrările închise și zăvorâte. Când s-a făcut dimineață, nu mică a fost mirarea printre frați[379]: cum oare, copilul, care, lăsând deoparte orice îndoială, se culcase cu o seară în urmă în așternutul său, de față cu toți, ar fi putut să intre prin ușile închise în brutărie? Și chiar despre apostoli se citește că, atunci când trebuiau să fie scoși din închisoarea publică[380], *Venind îngerul Domnului, deschizând ușile carcerei în timpul nopții și scoțându-i de acolo le-a zis: Mergeți și spuneți în templu, stând în fața mulțimii, toate cuvintele despre viața lui*[381]. Iar despre Petru, iarăși, se citește că: *Pe când mergea îngerul înaintea lui, dinspre carceră înspre ușa de fier, ea li s-a deschis de la sine*[382]. Iar despre Pavel, că *s-a făcut îndată un cutremur mare de pământ, așa încât se mișcau*

confestim aperta sunt ostia omnia, et universorum **[622b]** *vincula soluta sunt.*

[45.] Porro autem cum beatos apostolos etiam angeli de custodiis non educerent, nisi prius ianuas aperirent, mirum est valde quomodo puer vel magicis artibus hominum, vel praestigiis spirituum immundorum, clausam undique domum, non apertis foribus, ingredi potuit. Nam et ipse puer sollicite requisitus, hoc addebat quia quidam homines eum assumentes, ad magnum convivium deduxerunt, ubi videlicet omnes epularum deliciae videbantur, eumque manducare fecerunt. Referebat etiam quod eum usque ad castellum quod supereminet monasterio deferentes, super ipsum tintinnabulum quod iuxta basilicam in excelso dependet imposuerunt.

[622c] Hoc autem idcirco duximus describendum, ut unusquisque nostrum, dum et ipsos pueros, qui peccare necdum noverunt, maligni hostis insidiis subiacere considerat, ipse quoque quod patitur aequanimiter ferat. Illatas nempe a maligno hoste molestias cum quanta debent portare patientia peccatores, cum illorum aliquando fraudes et ipsi perferant innocentes? Ergo frater ille quem dicimus in suis, hortor, tribulationibus gaudeat, et tentationis impactae malleo animae suae purgari rubiginem fiducialiter credat. Non enim est, ut ipse diabolus terrendo fingit, futurae damnationis indicium, sed aeternae potius salutis argumentum. Spiritus sanctus, qui est lumen aeternum et remissio peccatorum, omnes vos illuminet et absolvat, sedulamque mei memoriam **[622d]** in sanctis orationibus vestris vos habere praecipiat.

din temelii zidurile carcerei, și imediat s-au deschis toate intrările și au fost dezlegate lanțurile **[622b]** *tuturor*[383].

[45.] Însă, pe de altă parte, din moment ce nici îngerii nu i-ar fi scos din închisori pe preafericiții apostoli dacă nu le-ar fi deschis mai înainte porțile, este foarte de mirare cum a putut un copil, fie prin artele magice ale unor oameni, fie prin scamatoriile unor duhuri necurate[384], să intre într-o casă încuiată fără ca ușile să fi fost deschise. Căci și copilul însuși, întrebat cu mare grijă, adăuga și el că niște oameni, luându-l cu ei, l-au dus la un mare praznic unde anume păreau să se afle toate bunătățile ospețelor și că l-au îmbiat să mănânce. Spunea chiar că, ducându-l până la castelul care se înălța deasupra mănăstirii, l-au așezat chiar peste clopotul care atârna de sus lângă biserică.

[622c] Ne-am gândit însă că trebuie să redăm în scris această întâmplare, pentru ca fiecare din noi să ia seamă că e supus ispitelor vrăjmașului[385] cel rău, din moment ce pot fi și copiii care nu au cunoscut încă păcatul, și să ducă fiecare cu împăcare ceea ce îi este dat să pătimească. Oare cu ce răbdare trebuie păcătoșii să suporte încercările pricinuite de vrăjmașul rău, din moment ce și nevinovații înșiși îndură greșelile de altădată ale acelora? Așadar, îl îndemn să se bucure pe acel frate despre care spunem că este încercat prin suferințe[386], să creadă cu adevărat[387] că rugina sufletului său este curățată de lovitura de ciocan a ispitei. Căci nu este un semn al pedepsei viitoare, cum diavolul însuși îl amăgește înspăimântându-l[388], ci mai degrabă un argument[389] al mântuirii veșnice. Sfântul Duh, care este lumina veșnică și îndepărtarea păcatelor, să vă lumineze pe voi toți și să vă ierte și să vă facă să aveți neîncetat pomenirea mea **[622d]** în sfintele voastre rugăciuni[390].

Note

1. Din rațiuni stilistice legate de cursivitatea frazei în limba română, familia termenului *omnipotens* a fost tradusă prin *omnipotent*, cu câteva excepții unde am folosit termenul *atotputernic*.
2. Termenul *abate* din această traducere corespunde celor două indicații ale demnității lui Desiderius: *dominus* et *rector*.
3. Sensul plural al „vâltorilor" este redat la plural în PL (*voragines*), iar în SC la singular (*voraginem*). Datorită prepoziției *inter*, acceptăm lecțiunea oferită de SC.
4. PL: *biantes*; SC: *biantis*. Ediția SC este preferabilă, prin acordul dintre *pelagus* și participiul *bians*. Întregul pasaj este o temă recurentă la Petrus Damianus, *cf.*, de exemplu, *Epistolele 51-52*, 1 (PL, vol. 144, col. 253-259), mai ales pasajul 255c: *Inter haec ergo tam profunda periclitantis mundi naufragosa discrimina, inter tot immane patentes perditionis humanae voragines, unicus et singularis portus Romana patet Ecclesia: et, ut ita fatear, pauperculi piscatoris est parata sagena, quae omnes ad se sincere confugientes de procellarum intumescentium fluctibus eripit, et in littore salutiferae quietis exponit.* Pentru că aici Biserica Romană apare drept port al bărcii cuprinse de furtună, trebuie remarcat faptul că din debutul scrisorii despre omnipotența divină se poate înțelege invers, că furtuna este analogă administrației Bisericii Romane.
5. Sensul pasajului are în vedere un elogiu al vieții monahale împotriva acceptării de către monah a funcțiilor în interiorul Bisericii. În 1067, Petrus însuși renunțase la episcopatul Ostiei, după ce ocupase această funcție zece ani, rămânând totuși în funcția de cardinal al Bisericii. Pentru o poziție anterioară lui Petrus privitor la asumarea funcțiilor ecleziastice de către benedictini, *cf.* Grigore cel Mare, *Regula pastorală*, I, 7, iar pentru o discuție ulterioară, vezi Toma din Aquino, *Summa theologica*, IIa IIae, q. 185, a. 4.

6. PL adaugă după *ut* cuvântul *sibi*, ceea ce ar fi însemnat în traducere „ca să și-l facă hrană".
7. „Capre": *capras* PL; *capreas* SC. Forma din SC este derivată corect de la substantivul *caprea, -ae*.
8. Monahismul interior este o temă care poate fi legată de tradiția „omului interior", simbol cu tradiție platoniciană, extrem de important în augustinism și în tradiția augustiniană medievală pentru semnificarea convertirii spirituale a sufletului spre Dumnezeu. *Cf.*, pentru repere ale problemei în tradiția medievală latină, B. Tătaru-Cazaban, „Homo interior între metafizică și mistică speculativă", în Hugo din Saint Victor, *Meditații spirituale*, traducere de M. și B. Tătaru-Cazaban, Editura Univers Enciclopedic, București, 2005, pp. 189-241.
9. Întregul text al întrebării (*utrum... ruinam*) este pus de editorul SC sub forma unui titlu de capitol. În ceea ce ne privește, am preferat să lăsăm aceste cuvinte în text, întrucât, așa cum am specificat în studiul introductiv, am optat pentru o diviziune proprie pe capitulare.
10. PL: *liberare a poena*; SC: *liberare de poena*. Cele două lecțiuni au valori diferite în limba latină: prima este un ablativ separativ, a doua poate fi un ablativ de relație, dar în limba română cele două sensuri se suprapun: eliberarea de pedeapsă poate avea loc *din* pedeapsă sau *în privința pedepsei*.
11. Ieronim, *Epistola 22 ad Eustochium, Paulae filiam*, 5, în PL, vol. 22, col. 397b, și nota 2, p. 18 a studiului introductiv din acest volum.
12. Expresia *unanimi patri* poate avea un sens metaforic, în privința legăturii spirituale a celor doi interlocutori, dar și unul instituțional, privitor la raportul analogic dintre cei doi abați, ceea ce îi face apropiați prin analogie de cei doi *compatres* din paragraful 36.
13. *Si... autem... consequens est* prezintă structura unui silogism, iar din acest motiv *si* este tradus perifrastic („că").
14. *Facere* este un termen adăugat prin presupoziție de editorul SC.
15. PL: *eorum facere*; SC: *facere eorum*. Inversiunea nu modifică sensul.
16. PL: *occidere... liberare*; SC: *occidit... liberat*. Folosirea modului personal al verbelor clarifică autorul acțiunii.
17. PL adaugă termenul *igitur*, la care se poate renunța fără modificarea sensului.
18. *Geneza*, 19, 22.

19. *Geneza*, 6, 7.
20. PL: *generis*; SC: *genus*. Deși am urmat lecțiunea din SC, sensul nu se modifică.
21. PL: *diffunditur*; SC: *diffundatur*. Conjunctivul este impus de conjuncția subordonatoare.
22. PL: *sit*; SC: *scit*. Diferența de sens este notabilă și am urmat în acest caz SC.
23. *Isaia*, 45, 7.
24. *Matei*, 24, 36; *Marcu* 13, 32.
25. PL: *discipulus*; SC: *discipulis*. Forma din SC este absurdă și ar putea fi reținută drept o eroare a editorului, din cauza dezacordului cu verbul.
26. *Ioan*, 1, 3.
27. *Coloseni*, 2, 3
28. *Faptele Apostolilor*, 1, 7.
29. PL: *vobis*; SC: *vos*. Am preferat forma din PL, datorită regimului impersonal al verbului *expedio*.
30. Cel mai bun termen ar fi fost neologismul *suspens*.
31. *Ioan*, 10, 30.
32. *I Corinteni*, 15, 24.
33. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, 8. Petrus Damianus putea citi această operă în traducerea lui Ioan Scotus Eriugena sau a lui Herluin.
34. PL: *Canticis*; SC: *Cantico*. Am preferat forma din SC, adecvată numelui cărții biblice.
35. PL: *accubitu*; SC: *recubitu*. Am preferat forma atestată în versiunea *Vulgatei*.
36. *Cântarea Cântărilor*, 1, 10-11.
37. PL: *quoniam*; SC: *quando*. Logica pasajului impune adverbele de timp.
38. PL: *nostra*; SC: *vestra*. Acordul cu pronumele din finalul enunțului impune soluția din SC.
39. PL: *ipso*; SC: *illo*. Pronumele de întărire nu are neapărat aici o utilitate; am urmat versiunea din SC.
40. *Coloseni*, 3, 3-4.
41. *I Corinteni*, 13, 12.
42. *I Ioan*, 3, 2.
43. *Exodul*, 3, 14.
44. *Ioan*, 17, 3.
45. *I Corinteni*, 4, 5.

46. *Psalmi*, 5, 4.
47. *I Corinteni*, 15, 24.
48. *I Timotei*, 2, 5.
49. PL: *sumus*; SC: *simus*. Conjunctivul este cerut de regimul conjuncției subordonatoare.
50. PL adaugă, după cuvântul *lumen*, cuvântul *veritatis*, care nu se justifică din perspectiva manuscriselor editate de SC.
51. PL: *Deum*; SC: *Deus*. Cursivitatea frazei face posibil acuzativul cu infinitiv și urmăm în acest pasaj forma din PL.
52. *Rectitudo voluntatis* este un concept care a devenit celebru prin tratatul *Despre adevăr* al lui Anselm, deși are origini augustiniene și o largă posteritate medievală (*cf.* Anselm de Canterbury, *Despre adevăr*, traducere de C. Bejan, studiu introductiv și comentarii de Andrei Marinca, Editura Ratio et Revelatio, Oradea, în curs de apariție.)
53. *Cartea înțelepciunii*, 12, 18.
54. SC trimite la Augustin, *Explicații la Psalmi*, 134, 10; *Despre Geneză, împotriva manihеilor*, I, 2 și 4 ; *Despre Treime*, III, 4, 9.
55. *Ioan*, 1, 4.
56. *Apocalipsa*, 4, 11.
57. PL: *nondum*; SC: *necdum*. Sensul traducerii rămâne neschimbat pentru ambele lecțiuni.
58. *Iezechiel*, 18, 32.
59. PL: *peierare*; SC: *peiurare*. Cele două forme pot fi acceptate cu sens echivalent.
60. *Cartea înțelepciunii*, 1, 13.
61. PL: *Oseam*; SC: *Osee*. Am preferat forma gramaticală normală a acuzativului în acest caz.
62. *Osea*, 13, 14.
63. SC adaugă cuvântul *non*, ceea ce clarifică sensul propoziției.
64. PL: *Deus signaculum in ea*; SC: *in ea Deus signaculum*. Inversiunea nu afectează sensul enunțului.
65. PL: *Deus hoc*; SC: *hoc Deus*. Inversiunea nu afectează sensul enunțului.
66. PL omite cuvântul *omnipotenti*.
67. PL: *clementiae singularis*; SC: *singularis clementiae*. Inversiunea nu afectează sensul enunțului.
68. SC adaugă *et* după *est*, ceea ce clarifică sensul adverbial al acestui cuvânt.
69. Analogia dintre refacerea virginității corupte și nașterea din Fecioară este autorizată și dezvoltată în paragraful 30. Aici, exemplele încă nu sunt analogice, deoarece refacerea virginității pierdute se referă la o secvență de timp neclară (trecut sau viitor?). Dar exemplele pot deveni analogice în urma observației lui Petrus din paragraful 16, unde el extinde problema la toate dimensiunile temporale.

70. *II Corinteni*, 11, 2
71. SC adaugă *et* după *sed*, ceea ce satisface nevoia adverbului.
72. PL omite termenul *illa*.
73. *Ieremia*, 3, 1.
74. PL: *meritorum pertinent*; SC: *pertinet meritorum*. Inversiunea nu afectează sensul enunțului.
75. PL: *loquitur*; SC: *eloquitur*. Am preferat formula SC, chiar dacă sensul nu se modifică aici radical.
76. *Ieremia*, 31, 34.
77. PL: *In carnalis... sponsione*; SC: *Carnali... sponsiae*. Modificarea lexicală, între ablativul relației și genitivul explicative, nu modifică sensul frazei.
78. PL: *quae polluta*; SC: *sed violata*. Distincția lexicală este importantă, însă sensul celor două expresii este convergent.
79. PL: *multarum*; SC: *multorum*. Acordul impune lecțiunea din PL.
80. Pl: *ut opinor est*; SC: *est ut opinor*. Inversiunea nu afectează sensul enunțului.
81. *Matei*, 4, 23; *Matei*, 9, 35; *Matei*, 10, 1.
82. Pentru semnificația expresiei *ratio fidei* și legătura ei cu Anselm, vezi comentariul paragrafului 3 din studiul introductiv.
83. PL adaugă după *responsurum* cuvântul *sum*, fără a modifica sensul enunțului.
84. *Ecclesiasticul*, 3, 22-23.
85. *Ioan*, 1, 3.
86. *Ecclesiastul*, 3, 15.
87. *Ecclesiasticul*, 18, 1.
88. *Romani*, 4, 17.
89. *Geneza*, 6-8.
90. *Geneza*, 19. Expresiile *per aquae diluvium* și *per ignis incendium* utilizează pleonastic o repetiție pentru a sublinia metaforic semnificația celor două evenimente.
91. *Cartea înțelepciunii*, 2, 1-2.
92. *Exodul*, 3, 14.
93. PL: *et per tenuis*; SC: *per tempus*. Diferența este notabilă, iar SC coincide cu *Vulgata*. Eroarea din tradiția manuscrisă editată de PL este explicabilă paleografic.

94. *Cartea înțelepciunii*, 2, 3-5.
95. *Isaia*, 40, 17.
96. *Cartea înțelepciunii*, 11, 22.
97. PL: *aut*; SC: *et*. Disjuncția din PL nu se justifică între termenii *tenuissimis* și *vilissimis*.
98. PL adaugă după *unde* cuvântul *et*, a cărui valoare adverbială nu ar schimba, ci ar întări sensul enunțului.
99. PL: *sicut*; SC: *super*. Lecțiunea din SC este absurdă, iar PL este confirmat de *Vulgata*. Am reținut formula din PL.
100. *Psalmi*, 16, 35-36.
101. PL adaugă după *intumescunt* cuvântul *et*, ce are sens în context, dar poate fi și presupus fără a fi neapărat admis în ediție.
102. Titlul aparține tradiției manuscrise și editorilor ulteriori, iar el conține un anacronism de sens: nu este vorba nici despre filosofie, în sensul actual al termenului (ci doar despre folosirea dialecticii, a treia ramură a celor șapte arte liberale), nici despre dispute într-un sens elaborat, așa cum a cunoscut scolastica în sens ulterior, ci mai degrabă despre problema euharistiei și controversa dintre Berenger din Tours și Lanfrancus, contemporană lui Petrus, nici despre „cele sacre" – *sacris*, ci doar de problema sacramentelor, ceea ce reprezintă o specie mult mai restrânsă a celor „sacre".
103. Termenul *tendicula* este dificil de redat în limba română, din cauza naturii sale diminutivale. Autorul poate avea în vedere ineficacitatea lor, eventual aspectul lor incoerent.
104. Termenul *scandalum* are sensul direct de piatră care intră în sanda și împiedică mersul, dar semnifică ispita indirectă a semenilor printr-o comportare provocatoare. Termenul este calificat în acest ultim sens în *I Ioan*, 2, 10 *et passim*.
105. PL: *non*; SC: *in*. Lecțiunea din PL este evident absurdă.
106. PL omite, probabil prin *homoioteleuton*, cuvintele: *procul dubio esse necesse est nec enim quamdiu aliquid est*, dar completitudinea raționamentului le impune.
107. PL: *esse*; SC: *fieri*, fără ca sensul să se modifice.
108. PL: *sunt*, SC: *sint*. Conjunctivul este cerut de conjuncția subordonatoare, dar sensul nu se modifică.
109. SC adaugă *et*, clarificând valoare de adverb a următorului *et*, cu care este corelativ.
110. PL adaugă prepoziția *ad*, fără ca sensul să se modifice substanțial.

111. Expresia *ad utrumlibet* îi aparține lui Aristotel, în versiunea latină a lui Boethius, din *Despre interpretare*, I, 9. Pentru aceste pasaje, vezi nota 1, p. 25 din studiul introductiv la acest volum.
112. SC trimite la Fredegisus, *De substantia nihili et tenebrarum*, PL 105, 754a, pentru expresia *quidquid esse necesse est, non esse impossibile est*. Pentru pasaj și exegeza lui, vezi și Fredegisus, *Despre substanța nimicului și a întunericului*, prefață de Christian Trottmann, traducere din limba latină, notă introductivă, tabel cronologic, note și comentarii de Florin Crîșmăreanu, Editura Univers Enciclopedic, București, în curs de apariție.
113. PL: *praviter*; SC: *procaciter*. Termenii au o semantică apropiată.
114. Este o posibilă auzie la Berenger din Tours și la conflictul său cu Lanfrancus. *Cf.* Berenger de Tours, *Rescriptum contra Lanfrannum*, ed. R. Huygens, în *Corpus christianorum*, Brepols, Turnhout, 1988.
115. Termenul *disciplină* are un statut ambivalent, iar semnificația pasajului poate fi afectată: poate fi vorba, pe de o parte, despre *învățarea* celor referitoare la viața ecleziastică, sau, pe de altă parte, despre *practica* lor ordonată.
116. PL: *legibus se*; SC: *se legibus*, dar inversiunea nu afectează sensul enunțului.
117. Este unul dintre cele mai celebre pasaje ale scrisorii, unde confuzia dintre logică în sensul restrâns al secolului al XI-lea și sensul general și atemporal al filosofiei e ușor de făcut, dar este eronat. Pentru un comentariu al pasajului, vezi studiul introductiv.
118. PL: *dudum quae*; SC: *quae dudum*, fără ca sensul enunțului să fie afectat de această inversiune.
119. Pentru o discuție asupra surselor posibile la care face referire această propoziție, *cf.* comentariul acestui paragraf în studiul introductiv.
120. PL: *miram*; SC: *meram*. Diferența de sens este, în aces caz, evidentă. Potrivit PL, sensul ar fi fost: „potrivit uimitoarei virtuți".
121. Pentru semnificația și tradiția acestui concept, vezi studiul introductiv, comentariul la paragraful 18.
122. PL: *et consequentiam*; SC: *consequentiamque*. Diferența de lecțiuni nu impune o diferență de sens.
123. PL: *parvis scholaribus*; SC: *saecularibus pueris*. Diferența de sens este notabilă. În versiunea PL, pasajul ar fi însemnat: „de către micii școlari".

124. SC compară această frază cu Cassiodor, *Intitutiones*, prolog, 1: *in eis non affectata eloquentia sed relatio necessaria* – „Aceste cărți vor părea nu prea bine scrise, pentru că în ele nu se află o elocvență căutată, ci o relatare necesară" (Traducere de Vichi Ciocani, în curs de apariție în colecția „Biblioteca medievală" a Editurii Polirom).
125. *I Corinteni*, 2, 6.
126. *II Corinteni*, 3, 6.
127. *Ieremia*, 23, 24.
128. *Eclesiasticul*, 24, 5.
129. *Cartea înțelepciunii*, 7, 27.
130. *II Paralipomena*, 6, 18.
131. *Cartea înțelepciunii*, 1, 7.
132. *Cartea înțelepciunii*, 7, 21-23.
133. *Isaia*, 66, 1.
134. *Isaia*, 40, 12.
135. PL *per id*; SC <*per*>. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
136. PL: *et*; SC: *ac*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
137. PL: *si*; SC: *fit*. Diferența de sens este notabilă. Potrivit PL, sensul ar fi fost: „unde este el, dacă ceva există fără el".
138. *Coloseni*, 1, 17.
139. *Romani*, 11, 36.
140. PL: *indiget omnis*; SC: *omnis indiget*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
141. SC adaugă, după *temporale*, conjuncția *vel*, care clarifică sensul enunțului.
142. *Eclesiastul*, 1, 7. SC adaugă aici *eis* („în ele"), fără ca totuși textul *Vulgatei* să confirme acest cuvânt.
143. PL: *Deo sicut*; SC: *sibi*. Absența lui *Deo* din SC și prezența lui *sibi* face subiectul subînțeles, dar nu îl modifică.
144. PL: *sic*; SC: *sicut*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
145. *Summo cardine*: pasajul ar putea fi văzut drept o parafrază la Boethius, *Consolarea Filosofiei*, I, proza 3: *omnium magistra virtutum, supero cardine delapsa venisti* – „maestră a tuturor virtuților, coborând din cea mai înaltă boltă a cerului" (traducere de Otniel Vereș, îngrijire critică de Alexander Baumgarten, postfață de Adrian Papahagi, comentarii de Anca Crivăț, Filotheia Bogoiu, Ioana Both, Marta Claudia, Critian Bejan, Andrei Cornea, Alexander Baumgarten, Editura Polirom, Iași, 2011, pp. 50-51). La Boethius, expresia se referă la Filosofie, ca alegorie literară, ceea ce poate face remarcabil transferul de metaforă spre natura divină din scrisoarea lui Petrus.

146. PL: *accedat*; SC: *accidat*. Preferința noastră pentru versiunea din PL se explică prin termenul *recedat*, antonim al lui *accedat*.
147. PL: *praesentibus*; SC: *praeteritibus*. Evident, sensul acceptabil al frazei este dat de lecțiunea din SC.
148. Pasajul poate fi pus în legătură cu Boethius, *Consolarea Filosofiei*, V, metrul 2' (*quae sint, quae fuerint veniantque uno mentis cernit in ictu*), proza 4, proza 6.
149. SC trimite la Augustin, *De civitate Dei*, XI, 21. În ceea ce ne privește, considerăm totuși că asemănarea cu Boethius, *Consolarea Filosofiei*, V, metrul 6, este suficient de pronunțată pentru a susține apropierea acestor texte, chiar dacă ele impun un anumit transfer analogic de semnificații de la sensurile Filosofiei boethiene la cel al înțelepciunii divine în cazul lui Petrus.
150. PL: *inexplicate*; SC: *inexplicabiliter*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
151. Traducerea articulată a termenului *cer* este datorată necesității de a reda sensul discuției care, în original, are ca obiect numărul de silabe ale substantivului latin *caelum*.
152. *II Petru*, 3, 8.
153. *Psalmi*, 89, 4.
154. *Apocalipsa*, 21, 6.
155. *Isaia*, 43, 10.
156. *I Timotei*, 1, 17.
157. *II Timotei*, 6, 15-16.
158. PL: *beatum*; SC: *beate*. Acordul adverbului este necesar, iar lecțiunea SC se justifică.
159. *Exodul*, 15, 18.
160. Termenul *volumen* are aici sensul de „suluri înfășurate", fiind o metaforă a cărții (în una dintre formele ei medievale de prezentare) extins la semnificația timpului. Ca surse posibile de inspirație ne putem gândi la *Isaia*, 34, 4; Augustin, *Confesiuni*, XIII, 15.
161. PL: *atque*; SC: *ac*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.

162. Cuvântul *congruas* ne poate trimite la tema neoplatoniciană a participației limitate de natura receptorului (*cf.* studiul introductiv, comentariul paragrafului 21).
163. PL: *nihil*; SC: *nec*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
164. PL: *discurrunt*; SC: *transcurrunt*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență majoră de sens.
165. PL: *vicissitudines se*; SC: *se vicissitudines*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
166. PL: *iudicii*; SC: *iudicis*. Diferența de lecțiune impune o diferență de sens: în cazul lecțiunii din PL, sensul ar fi fost: „al judecății eterne".
167. PL adaugă *et*, fără ca adăugirea să aibă propriu-zis un sens.
168. *Cf. supra*, nota 160.
169. *Psalmi*, 83, 11.
170. Tema înțelegerii răsturnărilor temporale din narațiunea biblică este unul dintre motivele medievale latine ale refuzului lecturii literale a Scripturii. *Cf.*, de exemplu, Hugo din Saint Victor, *Didascalicon*, V, 4, text latin stabilit și introducere de Dominique Poirel, traducere în limba română de Laura Maftei, îngrijire critică și notă introductivă de Alexander Baumgarten, Editura Polirom, Iași, 2013, pp. 246-249.
171. *Isaia*, 50, 6.
172. *Psalmi*, 138, 18. PL: *sum tecum*; SC: *tecum sum*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
173. *Efeseni*, 4, 8.
174. SC adaugă *et*, subliniind astfel valoarea adverbială a cuvântului, corelativ cu *atque*.
175. *Psalmi*, 68, 22.
176. *Psalmi*, 21, 17.
177. SC adaugă *et*, confirmând pasajul din *Vulgata*.
178. PL: *quia*; SC: *quod*. Introducerea unei cauzale ar fi fost superfluă, astfel încât am urmat lecțiunea SC.
179. *Ioan*, 1, 3.
180. PL: *emove*; SC: *evome*. Sensul din SC este confirmat de sensul verbului următor (*effunde*).
181. PL: *excreatus*; SC: *screatus*. Versiunea din PL ar fi fost mult mai dificil de acceptat: „fiind crescut".
182. PL: *haustu*; SC: *haustus*. Fiind subiectul propoziției, este posibil ca în PL să fie vorba despre o simplă eroare de tipar, iar nu de prezența ablativului.

183. PL: *quaeso*; SC: *quomodo*. Diferența de sens este notabilă, dar eroarea paleografică este explicabilă prin repetiția verbului cu câteva rânduri mai sus
184. PL: *facere Deus*; SC: *Deus facere*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
185. PL: *non fuerit factum*; SC: *factum non fuerit*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
186. PL: *ut*; SC: *quod*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
187. PL: *adeo*; SC: *ideo*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
188. *Geneza*, 1, 31.
189. *Ioan*, 1, 3.
190. PL: *et*; SC: *vel*. Diferența are importanță, datorită naturii disjuncției care accentează diferența conceptelor.
191. Termenul *exactor* din acest context pare a fi inspirat de Augustin, *De civitate Dei*, XXI, 5: *hi tamen fidei reprehensores exactoresque rationis quid ad ista respondent*, unde el pare să se refere la același sens al partenerului de dialog ce reclamă drepturile rațiunii.
192. *Psalmi*, 134, 6.
193. PL adaugă aici *non*, fără a modifica totuși, prin regimul negației, sensul enunțului.
194. *Ioan*, 1, 3.
195. PL adaugă aici *omnibus*, fără ca lecțiunea să fie total absurdă.
196. PL: *esse*; SC: *fuisse*. Logica enunțului impune lecțiunea din SC.
197. PL: *fuisse*; SC: *esse*. Logica enunțului impune lecțiunea din SC.
198. PL: *esse futurum*; SC: *futurum esse*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.
199. PL: *iudicetur*; SC: *iudicatur*. Conjunctivul nu are propriu-zis, aici, nici un sens.
200. PL: *in suo posse*; SC: *impos et*. Lecțiunea din PL, mai puțin probabil, ar fi însemnat: „în domeniul potenței sale", ceea ce ar fi fost o lecțiune dificil de acceptat.
201. PL: *sic*; SC: *si*. Acceptăm în acest caz lecțiunea PL, datorită caracterului de consecință al enunțului.
202. PL: *quia*; SC: *quod*. Diferența de lecțiune nu impune o diferență de sens.

203. *Ioan*, 1, 3.
204. PL: *et*; SC: *vel*. Întrucât soluțiile sunt alternative, conjuncția *vel* este preferabilă.
205. *Isaia*, 26, 12.
206. PL: *illius inquit*; SC *inquit illius*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
207. *Cartea înțelepciunii*, 7, 16.
208. *Faptele Apostolilor*, 17, 28.
209. PL: *invenire vestigium*; SC: *vestigium invenire*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
210. *Cartea înțelepciunii*, 5, 9-10.
211. PL: *itineris illius argumentum*; SC: *argumentum illius itineris*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
212. PL: *apponitur*; SC: *apponunt*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului, dar pluralul verbului este în acord cu cele două citări anterioare.
213. *Cartea înțelepciunii*, 5, 11-12.
214. SC adaugă *ut*, lămurind astfel regimul corelației cu adverbul *illico*.
215. *Cartea înțelepciunii*, 4, 13-14.
216. SC adaugă *inquit*, care putea fi și presupus tacit în PL.
217. *Psalmi*, 72, 18.
218. PL: *fiant*; SC: *fiunt*. Versiunea din SC se acordă cu regimul necesar verbului.
219. *Luca*, 16, 19.
220. *Psalmi*, 36, 35-36.
221. *Et* cu sens adversativ.
222. PL: *et mox*; SC: *moxque*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
223. PL: *contemplanda*; SC: *contemplandum*. Genul formei verbale din SC este preferabil în acord cu autorul acțiunii.
224. *Cartea înțelepciunii*, 5, 14.
225. PL: *non tam vile quid esse omnem reproborum gloriam*; SC: *omnem reproborum gloriam non tam vile esse*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
226. Cuvintele *quia a bono creatore facta non sunt* lipsesc din PL, dar întregesc sensul. Ele sunt în mod evident un *homoioteleuton* pierdut în tradiția mansucrisă din PL.
227. Înainte de *ut*, PL reține un *quae*, care nu are un sens în propoziție și este, probabil, inserat ulterior.

228. PL: *quam*; SC: *quas*. Diferența de lecțiune nu afectează major sensul enunțului, chiar dacă diferența de număr acordă enunțul cu *natura* sau, respectiv, cu *rerum*.
229. PL omite cuvântul *credi*, ceea ce afectează enunțul frazei, întrucât Petrus Damianus se întreabă aici dacă principiul modal se aplică credinței, iar nu stării de fapt.
230. Pentru semnificația dialecticii cu sens strict de artă a logicii, a treia dintre cele șapte arte liberale, *cf.* nota 3, p. 8 din studiul introductiv.
231. Pentru faptul că aici Petrus critică doar silogismele ipotetice, *cf.* studiul introductiv, comentariul paragrafului 29.
232. *Exodul*, 3, 2.
233. *Numere*, 17, 23.
234. PL: *filiorum Israeli*; SC: *fidelium*. Diferența de lecțiune nu afectează major sensul enunțului, credincioșii fiind, în acest caz, fiii lui Israel.
235. *Exodul*, 14.
236. *Exodul*, 17, *Psalmul*, 77. După verbul *producere*, PL adaugă conjuncți *et*, fără însă ca sensul enunțului să se schimbe.
237. *Iosua*, 6.
238. SC adaugă aici *est*, care ar fi trebuit presupus în cazul lui PL.
239. *Iosua*, 10, 12-13.
240. *IV Regi*, 20, 8-11; *Isaia*, 38, 9.
241. PL: *refrenare*; SC: *frenare*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
242. *Daniel*, 3, 6.
243. *Proponentes, asummentes... concludentes*: termenii vin din Boethius, *Despre silogismele ipotetice*, PL 64, 844a: *Quoniam enim omnis syllogismus ex propositionibus texitur, prima vel propositio vel sumptum vocatur, secunda vero dicitur assumptio, ex his quae infertur conclusio nuncupatur.*
244. Cicero, *De inventione rethorica*, I, 29, 44, și nota 2, p. 16 a studiului introductiv.
245. PL omite cuvintele *sed... argumentum*, în urma unui *homoioteleuton*, deoarece și propoziția anterioară se încheia cu același cuvânt. Adăugirea din SC este esențială, deoarece conține un aspect important al argumentației lui Petrus Damianus, care opune unor posibilități constatări ale unor stări de fapt.
246. Cuvintele *procul dubio* lipsesc din PL, care adaugă după *utrumque* adverbul *tamen*, fără ca această diferență să modifice radical sensul propoziției.

247. PL: *patuerint*; SC: *patuerant*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul principal al enunțului.
248. PL: *qui*; SC: *quod*. Versiunea din SC este mult mai rațională, întrucât cei care s-au îndreptat nu mai sunt ce au fost, deși identitatea lor se păstrează.
249. *Proverbe*, 12, 7.
250. PL: *veritatis*; SC: *virginitatis*. Confuzia provine, probabil, din grafia asemănătoare a celor două cuvinte. Lecțiunea *veritatis* nu ar fi modificat totuși major sensul propoziției, ci ar fi fost exprimarea metaforică a unui sens apropiat.
251. PL adaugă *sed*, fără ca această conjuncție adversativă să aibă un sens propriu-zis.
252. SC adaugă *suo*, iar fără prezența în text a acestui pronume, el ar fi trebuit presupus.
253. PL: *hoc*; SC: *enim*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul principal al enunțului.
254. PL adaugă *ut*, dar absența acestui cuvânt nu afectează sensul propoziției.
255. PL: *qui*; SC: *quae*. Am preferat, în acest caz, lecțiunea din PL, întrucât ea conține referința la creator, justificată de subiectul propoziției următoare.
256. Am urmat aici lecțiunea din SC: *ditionis*, în loc de lecțiunea din PL: *deditionis*, care era absurdă.
257. PL: *quicumque*; SC: *quique*. Lecțiunea din PL face apel la același subiect, dar aspectul nedeterminat al pronumelor este contrar unicității referentului.
258. PL: *quid*; SC: *quid*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
259. PL: *mutavit*; SC: *fecit*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul principal al enunțului.
260. PL: *non contra naturam*; SC: *contra naturam non*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
261. Teoria nimicului din care nimic nu provine este transmisă în lumea latină de Lucretius, *De rerum natura*, I, 149-150. Este unul dintre aspectele sub care Aristotel, în *Fizica*, I, 4, critică opinia lui Anaxagoras. Totuși, această sursă greacă nu putea fi cunoscută direct de Petrus Damianus.
262. PL: *si*; SC: *sed*. Am urmat SC, soluție cerută de logica frazei.
263. Pentru analogiile posibile în text ale „slujnicei"; *cf.* comentariul paragrafului 31 în studiul introductiv.

264. SC trimite pentru acest exemplu și pentru următoarele la Augustin, *De civitate Dei*, XXI, 4-5. În ceea ce ne privește, credem că primul exemplu putea fi luat direct și din Isidor de Sevilla, *Etimologii*, XII, 4, 36 (*cf.* Isidor de Sevilla, *Etimologii*, XI-XII, ediție îngrijită, traducere din limba latină, studiu introductiv, cronologie și note de Anca Crivăț, Editura Polirom, Iași, 2014, pp. 168-169).
265. PL: *diutissime nives*; SC: *nivel diutissime*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
266. Am preferat o perifrază pentru verbul *lambo*, care înseamnă propriu-zis „a linge", întrucât în limba română avem doar „limbile focului", nu și verbul corespondent acestora.
267. Sensul corect, din cauza verbului *substernere*, este că piatra e așezată sub borna de lemn, înaltă și vizibilă, dar mai ușor destructibilă. Dacă nu ar fi așa, nici litigiul între proprietari nu ar fi putut apărea, pentru că pietrele ar fi fost vizibile.
268. PL: *utique*; SC: *procul dubio*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul principal al enunțului.
269. Termenul *infusio* are sensul, aici, de folosire a uleiului prin ungerea și pătrunderea lui într-un corp solid, fără a produce, însă, prin aceasta căldură.
270. PL: *etiam*; SC: *et*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
271. PL: *operetur*; SC: *operatur*. Diferența de mod a verbului nu modifică sensul enunțului.
272. PL: *de adamant*; SC: *adamantem*. Folosirea abaltivului de relație în primul caz și a acuzativului în al doilea nu modifică sensul proprozitiei.
273. PL: *appropinquaverit*; SC: *propinquaverit*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
274. PL: *frigidam*; SC: *frigidum*. Acordul impune lecțiunea din SC.
275. PL: *evanescent*; SC. *vanescunt*. Diferența de lecțiune nu afectează sensul enunțului.
276. PL: *triennium usque*; SC: *usque triennium*. Topica impune lecțiunea din SC, dar fără o modificare majoră a sensului.
277. SC adaugă prepoziția *in*, în lipsa căreia sensul identic se putea constitui prin semnificația ablativului.
278. PL: *qui*; SC: *quae*. Acordul impune lecțiunea din SC.
279. *Eclesiasticul*, 44, 16; *Evrei*, 11, 5; *IV Regi*, 2; *Ioan*, 11; *Luca*, 7, 11-15.

280. Traducerea prin „cădere" a termenului *ruina* se referă la faptul că în primul caz este vorba despre ruină (palatul lui Romulus), iar apoi despre căderea în fântână (puț) a lui Tales.
281. Verbul la indicativ are această valoare potențială, în sensul în care autorul se întreabă dacă sursa mitului este chiar verificabilă.
282. Termeul *fama* are sensul de „zvon, bârfă, rumoare", dar aici înseamnă mai degrabă „mit".
283. Adoptăm lecțiunea din SC, *providentiae* în loc de PL: *prudentiae*, deși termenii pot fi, în acest context, sinonimi.
284. Nu este vorba despre simpla elocvență, ci despre o vorbire care transmite un sens necontradictoriu și potrivit din punct de vedere teologic, deși *facundus* în latina clasică înseamnă și „elocvent".
285. PL: *abscindat*; SC: *abscindatur*. Lecțiunea din SC este în acord cu diateza cerută a frazei.
286. PL: *non*; SC: *nisi*. Lecțiunea din PL ar fi fost absurdă, întrucât condiția tăcerii ar fi fost consecința circumciderii, iar nu alternativa ei.
287. PL: *discerendi*; SC: *disserendi*. Lecțiunea din PL ar fi trebuit tradusă „după ordinea învățării", iar cea din SC „după ordinea alcătuirii unui discurs".
288. PL: *vero*; SC: *modo*. Diferența lecțiunilor nu impune o diferență de sens al enunțului.
289. PL: *est, non potest non esse futurum* ; SC: *<est, non potest futurum> non esse*. Deși este incertă paleografic, SC recunoaște nevoia logică a completării prezente în PL. Inversiunea nu modifică sensul enunțului.
290. PL: *materiam*; SC: *materiem*. Pentru comentariul acestui cuvânt, vezi studiul introductiv, comentariul la paragraful 35.
291. Anecdota este reluată de Petrus Damianus în *Epistola* 5, 1, PL 144 337a, cu același sens. *Cf.* Platon, *Theaithetos*, 174a, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, I, 1; Iamblichos, *Proptreptikos*, 14. Ocurențele anecdotei se află la Tertulian (*Ad nationes*, II, 4; *De anima*, 6), dar fără menționarea slujnicei. Pentru răspândirea figurii și învățăturilor lui Thales din Milet în primele secole ale creștinismului, vezi A. Schwab, *Thales von Milet in der frühen christlicher Literatur, Darstellungen seiner Figur uns seiner Ideen in den griechischen und lateinischen Textzeugnissen christlicher Autoren der Kaiserzeit und Spätantike*, ed. Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 1977. Îi mulțumesc lui Constantin Ionuț Mihai pentru faptul că mi-a semnalat două pasaje din Cicero (*De divinatione*, II, 13, 30; *De re publica*, I, 30), care îl citează pe Ennius cu versul: *quod est ante pedes nemo spectat, caeli scrutatur plagas*, ce amintește vag anecdota, chiar dacă Petrus Damianus are în vedere o sursă evident mai completă a versiunii grecești a anecdotei.
292. PL: *loquuntur*; SC: *loquantur*. Modul verbului este cerut de propoziția subordonată.
293. Termenul *insipiens* ar putea trimite, eventual, la citarea Psalmului 13, 1 din finalul paragrafului următor.
294. PL: *partibus inquit*; SC. *inquit partibus*. Inversiunea nu afectează sensul enunțului.
295. Termenul *compaternitas* se referă la legătura spirituală între doi indivizi care au botezat aceeași persoană. De aceea, el poate fi pus în analogie cu raportul de „unanimitate" dintre Petrus și Desiderius de la începutul epistolei. Termenul în limba română care ar fi putut reda corect acest raport ar fi *cumetrie*, format pe corespondentul feminin al acestui cuvânt (*commaternitas*). Îi mulțumesc profesorului Eugen Munteanu pentru stabilirea corectă a corespondenței și explicația acestei „lacune semantice" din limba română.
296. PL: *alter protinus*; SC: *protinus alter*. Inversiunea nu afectează sensul enunțului.
297. PL: *et si*; SC: *si et*. Inversiunea nu afectează sensul enunțului.
298. PL: *Bononiensis*; SC: *Bononiensi*. Acordul cazului în dativ impune lecțiunea din SC.
299. PL: *duplici*; SC: *duplicis*. Acordul cazului în genitiv impune lecțiunea din SC.
300. PL: *instruunt alios*; SC *instruuntur*. Lecțiunea din SC este mai certă paleografic, dar discutabilă semantic, întrucât *instruuntur* nu se poate referi doar la cei pedepsiți, ci la valoarea lor de exemplu pentru alții, ceea ce ar putea însemna că această din urmă lecțiune ar trebui să admită un subiect presupus, *alii*, pentru a clarifica sensul anunțului. Am redat în traducere această nuanță.
301. *Marcu*, 14, 72; *Matei*, 26, 74; *Luca*, 22, 60; *Ioan*, 18, 27.
302. PL: *prurit*; SC: *prurierit*. Timpul verbal din SC este mai acceptabil, datorită consecuției acțiunilor narate.
303. *Psalmi*, 13, 1. Citarea psalmului în acest context ni se pare foarte importantă, întrucât el reapare în *Proslogion*-ul lui Anselm,

capitolul 2, în contextul argumentării existenței divine, unde *insipiens* semnifică o subiectivitate generică și capabilă de gândire. *Cf.* și G. Dahan, „En marge du Proslogion de Saint Anselme: l'éxègese patristique et médiévale du psaume 13", în *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, 57, 1991, pp. 11-29.

304. *Psalmi*, 72, 11.
305. SC pune înaintea substantivului *motum* adverbul *illico*, ceea ce întărește consecuția logică a frazei.
306. PL adaugă *se*, ceea ce nu este necesar în regimul frazei.
307. PL: *liberalium*; SC: *litterarium*. Este dificil de acceptat lecțiunea din PL întrucât studiul artelor liberale revine vârstei copilăriei și primilor ani de școală, pe care, potrivit mărturisirilor lui Petrus, i-a petrecut la Parma și Faenza.
308. PL: *callidus domum eius*; SC: *domum eius callidus*. Inversiunea nu produce o schimbare a sensului enunțului.
309. PL: *ora tristia*; SC: *tristia ora*. Inversiunea nu produce o diferență de sens.
310. PL: *misceri viro me*; SC: *me misceri viro*. Inversiunea nu produce o diferență de sens.
311. PL: *te oro*; SC: *tu, ergo*. Diferența este explicabilă paleografic, iar verbul *oro* apare doar în SC în cuvintele următoare.
312. PL: *tui nominis*; SC: *nominis tui*. Inversiunea nu implică o diferență de sens.
313. Termenul *medium* ține de o tradiție greacă și mai ales homerică, drept loc predilect al justiției (*Iliada*, XIX, 173).
314. PL: *immanitatem*; SC: *immunitatem*. Lecțiunea din PL este absurdă, dar geneza ei e explicabilă: *immanitas* („brutalitate") a fost, probabil, înțeles prin contaminare cu *crudelissimi sceleris*, introducând o confuzie în sensul acestei expresii la genitiv.
315. PL: *crudelissimi*; SC: *cruentissimi*. Termenii sunt apropiați semantic și schimbarea lor nu deturnează sensul traducerii.
316. Pasajul redă un element important al comunității creștine primitive, memorat aici: comunitatea se roagă pentru un singur membru al ei și cere producerea instantanee a justiției.
317. PL: *pro*; SC: *pio*. Confuzia este ușor explicabilă paleografic, iar termenul *pio* întregește sensul expresiei.
318. PL: *idem*; SC: *eisdem*. Fără a genera o mare diferență semantică, ablativul instrumental din SC este mult mai acceptabil.

319. În PL: *populo obstupescente noviter prosiliit*, dar e mai rațională formula din SC: *populo noviter obstupescente prosiluit*.
320. SC adaugă *itaque*, specificând astfel relația cu restul enunțului.
321. Prin termenul *pavimentum* putem afla că episodul are loc în interiorul bisericii, ceea ce prepoziția *in* cu acuzativul (*in ecclesiam*) încă nu ne lăsa să înțelegem. *Pavimentum* are sensul de „podea", cel mai probabil din lespezi de piatră, căci mai jos apare termenul *saxa*, cu sens apropiat.
322. PL: *Deo iustitiae gloriam referunt*; SC: *iustitiae Deo referunt gloriam*. Dubla inversiune nu afectează sensul frazei.
323. SC: *est*, PL: *forte*. Adoptăm lecțiunea din SC, mai adecvată întregii logici a enunțului.
324. *Psalmi*, 93, 7.
325. SC adaugă *reus* înainte de *est*, ceea ce clarifică expresia vinovăției: *reus criminis*.
326. *Psalmi*, 72, 9.
327. PL: *qui*; SC: *quia*. Diferența este doar gramaticală. În primul caz o propoziție relativă, în al doilea una cauzală explică același raport de cauzalitate.
328. Pentru o discuție privind semnificația acestui termen, vezi studiul introductiv, comentariul paragrafului 40.
329. *Psalmi*, 32, 9.
330. *Ioan*, 1, 3.
331. PL adaugă cuvintele *quae potestas*, care ar putea proveni, eventual, dintr-o reduplicație eronată a cuvintelor următoare (*qua potest*), interpretate ulterior drept o sinonimie retorică a celor anterioare (*quae virtus*).
332. PL: *Dei est*; SC: *est Dei*, fără ca inversiunea să afecteze sensul enunțului.
333. *I Corinteni*, 1, 24.
334. PL: *sempiternum illudque hodiernum* („...sempitern și acel azi"); SC: *illud sempiternumque modernum*. Cele două lecțiuni sunt profund diferite, iar versiune din SC, adoptată aici, atestă un sens foarte timpuriu al lui *modernus*, care poate fi tradus prin „actual, din clipa prezentă".
335. PL adaugă *facere*, ceea ce poate fi presupus la nivelul sensului și în absență.
336. PL: *quem*; SC: *se*.
337. *Iacob* 1, 17.

338. PL adaugă *etiam*, dar simpla prezență a adverbului *et* conține deja sensul enunțului.
339. PL: *aliquod temporis vicissitudine*; SC: *aliquam temporis vicissitudinem*. Prezența ablativului din lecțiunea PL era greu explicabilă, întrucât fraza nu enunță statutul de cauză al timpului în modificarea momentelor sale.
340. SC adaugă *sibi* după *ita*, clarificând astfel regimul dativului *illi*.
341. PL: *rite possumus*; SC: *possumus rite*. Inversiunea nu produce o diferență de sens în traducere.
342. PL: *etiam*; SC: *et*. În acest context cele două adverbe au sensuri echivalente.
343. PL adaugă *et*, ceea ce ar fi putut sublinia raportul de coordonare dintre cele două fraze.
344. PL: *possimus*; SC: *possumus*. În acest caz, conjunctivul nu este necesar pentru verb.
345. PL: *quia*; SC: *quoniam*. Diferența de lecțiuni nu implică o diferență de sens.
346. PL adaugă *est* după *non*, ceea ce nu modifică, dar abstractizează sensul frazei („nu există «a putea»" în loc de „nu poate").
347. *Exod*, 3, 14.
348. PL: *per*; SC: *in*. Diferența de sens nu este majoră, întrucât enunțul se referă în ambele cazuri la parcursul timpului viitor.
349. PL: *essent*; SC: *sunt*. Regimul verbului din SC clarifică consecuția temporală.
350. *Maleahi*, 3, 6
351. *Ioan*, 8, 58.
352. PL: *Deus hoc est*; SC: *est Deus*. Diferența de lecțiune nu modifică sensul traducerii.
353. SC adaugă *semper*, ceea ce clarifică regimul temporal al enunțului.
354. PL: *posset*; SC: *potuit*. Concordanța timpurilor face preferabil textul din SC.
355. Întreaga expresie de la *sed omnia* până la *non fuerint* lipsește din SC, iar noi am marcat acest fapt prin croșete. Pasajul ridică o adevărată problemă, întrucât faptul că se încheie cu aceleași cuvinte ca și enunțul anterior ridică suspiciunea unui *homoioteleuton* în tradiția manuscrisă editată de SC. În același timp, pasajul reprezintă minora și concluzia unui silogism, expus lacunar în prelungirea majorei. Completitudinea raționamentului ne determină să ne păstrăm rezerva în privința textului

marcat prin croșete în textul latin, dar să păstrăm aceste cuvinte în traducere.
356. PL: *prorsus sine ulla*; SC: *sine ulla prorsus*. Inversiunea nu implică o diferență de sens.
357. *Estera*, 13, 9-11.
358. PL: *volumen vitamus*; SC: *vitamus volumen*. Inversiunea nu produce o diferență de sens.
359. PL: *non*; SC: *nil*. Lecțiunea din SC subliniază retoric regimul negației.
360. *Devolutam super nos* este o expresie metaforică prin care Petrus vrea să spună „care ne implică și nouă responsabilitatea".
361. În PL și în SC, acest capitol cuprinde și alineatul anterior, pe care l-am plasat mai sus datorită faptului că el este concluzia capitolului anterior.
362. SC adaugă *vos*, ceea ce simetria frazei lăsa deja inteligibil de la sine.
363. PL: *dilectionis*; SC: *devotionis*. Preferința pentru lecțiunea din SC nu este totuși una absolută, întrucât sensul se păstrează și în primul caz.
364. PL: *Casino*; SC: *Casini*. Regimul cazului face preferabilă lecțiunea din SC.
365. SC adaugă *et* după *quod*, subliniind regimul comparației prin acest adverb de întărire.
366. *I Regi*, 1, 18.
367. PL: *sint*; SC: *fuissent*. Lecțiunea SC este preferabilă, datorită formei verbale în acord cu regimul succesiunii narative.
368. PL: *oculis vos*; SC: *vos oculis*. Inversiunea nu produce o diferență de sens.
369. Pentru un comentariu al acestei metafore a dorului, *cf.* studiul introductiv.
370. PL: *possunt mutua contemplatione conspicere*; SC: *mutua contemplatione conspiciunt*. Diferența de sens nu este majoră, însă lecțiunea din PL accentuează natura universală și posibilă a reciprocității vederii, ce rezultă deja din propoziția anterioară prin verbul *nequeunt*.
371. PL: *operibus vestris*; SC: *vestris operibus*. Inversiunea nu produce o diferență de sens.
372. PL: *coruscat*; SC: *corusca*. Evident, acordul gramatical impune lecțiunea din SC.
373. PL: *exorbitant declinantes*; SC: *declinantes exorbitant*. Inversiunea nu produce o diferență de sens.

374. Grigore cel Mare, *Dialoguri*, II, 37, ed. din SC, vol. II, pp. 242-244, se referă la trecerea din viață și urcarea la cer a lui Benedict de Nursia, întemeietorul ordinului: „Chiar în ziua aceasta le-a apărut, cu privire la el, la doi frați (unuia care zăbovea în chilie, celuilalt aflat mai departe) una și aceeași viziune. Căci au văzut că se întindea un drum așternut cu mantii și strălucitor de la nenumăratele făclii, făcând cale dreaptă prin răsărit, de la chilia lui până la cer. Deasupra acestuia, șezând, un bărbat strălucit, într-o ținută care impunea venerație, i-a întrebat al cui este drumul pe care-l văd. Iar aceia au mărturisit că nu știu. El le-a spus: «Aceasta este calea pe care cel iubit de Domnul, Benedict, urcă la cer». Și-au dat astfel seama de plecarea omului sfânt, după cum au văzut-o ucenicii prezenți, la fel și cei care lipseau, după semnul care le fusese prezis" (traducere de Cristina Horotan, căreia îi mulțumesc pentru faptul de a-mi fi oferit această versiune din traducerea integrală a *Dialogurilor* pe care o pregătește pentru colecția „Biblioteca medievală" a Editurii Polirom).
375. PL: *scholas puerorum*; SC: *puerorum scholas*. Inversiunea nu produce o diferență de sens.
376. *Proverbe*, 31, 23.
377. PL: *iuvenili vivendi*; SC: *iuvenali*. Diferența de lecțiune produce o exprimare mai laborioasă a unui sens asemănător în PL: „bucurându-se de viață în maniera tinereții".
378. *I Ioan*, 1, 2
379. PL: *admiratio inter fratres*; SC: *inter fratres admiratio*. Inversiunea nu produce o diferență de sens.
380. Literal: de sub paza publică
381. *Faptele Apostolilor*, 5, 19-20. Viața lui, *i.e.* a lui Christos.
382. *Faptele Apostolilor*, 12, 10.
383. *Faptele Apostolilor*, 16, 26.
384. PL: *immundorum spirituum*; SC: *spirituum immundorum*.
385. PL: *insidiis hostis*; SC: *hostis insidiis*, dar fără ca inversiunea să afecteze sensul textului.
386. PL: *Deum visitat in suis tribulationibus hortor ut*; SC: *dicimus in suis hortor tribulationibus*. Diferența dintre cele două lecțiuni este foarte mare, iar traducerea din PL ar fi fost: „Pe fratele despre care spunem că Dumnezeu îl vizitează în încercările sale". Opțiunea pentru SC este, în acest caz, întemeiată doar pe considerente paleografice, iar cele două sensuri rămân divergente.

387. *Credat fiducialiter*: nu credem că se poate traduce în română altfel decât pleonastic.
388. PL: *fingit terrendo*; SC: *terrendo fingit*. Inversiunea nu afectează sensul enunțului.
389. PL: *salutis potius*; SC: *potius salutis*. Inversiunea nu afectează sensul enunțului.
390. PL adaugă: *sit nomen Dei benedictum*, ceea ce este o formă de încheiere convențională și comună multor tradiții manuscrise.

Bibliografie

I. Ediţii şi traduceri în limbi moderne:

1. *Appendix bibliothecae sanctorum patrum. Varia de Deo et Rebus Divinis complectens opuscula et fragmenta [B. Petri Damiani]... edita... per Marguarinum de la Bigne*, Paris, 1579.
2. Beati Petri Damiani monachi ordinis Sancti Benedicti... *Operum tomus primus, continens epistolarum libros octos, opera ac studio domini Constantini Gaetani*, Roma, ex Typographia Aloisii Zanetti, 1606 (vol. II, 1608 ; vol. III, 1615 ; vol. IV, 1640), cu numeroase ediţii ulterioare.
3. PL = S. Petri Damiani, *Opusculum tricesimum sextum. De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis*, în J.P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus*, series latina, 1853, vol. 145, col. 595c-622d.
4. Pier Damiani, *De divina omnipotentia e altri opuscoli*, ed. P. Brezzi, tr. B. Nardi, Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 5, Firenze, ed. Vallecchi, 1943.
5. SC = Pierre Damien, *Lettre sur la tout-puissance divine*, introduction, texte critique, traduction et notes par André Cantin, Editions du Cerf, coll. Sources Chrétiennes, 1972.
6. *Die Briefe des Petrus Damiani*, 4 vol., ed. K. Reindel, Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, 4.1-4, München, 1983-1993, vol. 3, 1989, pp. 341-384.
7. Peter Damian, *Letters*, 91-120, tr. O.J. Blum, *The Fathers of the Church. Mediaeval Continuation*, 5, Washington, D.C., The Catholic University of America Press 1998, pp. 344-386.

II. Exegeză

1. Boulnois (2002) = Boulnois, O., „Toute-puissance divine", în C. Gauvard, M. Zink, A. de Libera, *Dictionnaire du Moyen Age*, col. „Quadrige", PUF, Paris, 2002, pp. 1399b-1400b.
2. Cantin (1997) = Cantin, A., *Foi et dialectique au XI^e siècle*, Editions du Cerf, Paris, 1997.
3. Chevalier (1992) = Chevalier, J., *Histoire de la pensée*; vol. 3 : *De Saint Augustin à Saint Thomas d'Aquin*, Editions Universitaires, Paris, 1992, p. 281.
4. Courtenay (1972) = Courtenay, W., „John of Mirecourt and Gregory of Rimini on whether God Can Undo the Past", în *Recherches de théologie anciennes et médiévales*, 1972, pp. 224-256.
5. Della Santa (1961) = Della Santa, M., *Ricerche sull'idea monastica di San Pier Damiano*, Arezzo, 1961.
6. Dressler (1954) = Dressler, F., *Petrus Damiani. Leben und Werk*, Herder, Roma, 1954.
7. Domañsky (1996) = Domañsky, J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, avec une préface de Pierre Hadot, Editions Universitaires de Fribourg, 1996, pp. 38-43.
8. D'Onofrio (1996) = D'Onofrio, G., „La crisi dell'equilibro teologico altomedievale (1030-1095)", în G. D'Onofrio (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*, I, I princìpi, ed. Piemme, Asti, 1996, pp. 435-471.
9. Endres (1910) = Endres, J.A., „Petrus Damiani und die Weltliche Wissenschaft", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 8/3, Münster, 1910.
10. Funkenstein (1986) = Funkenstein, A., *Teologie și imaginație științifică din Evul mediu până în secolul al XVII-lea*, traducere de W. Fotescu, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 109-128.
11. Gaskin (1997) = Gaskin, R., „Peter Damian on Divine Power and the Contingency of the Past", *British Journal for the History of Philosophy*, 5, 1997, pp. 229-247.
12. Gilson (1922) = Gilson, E., *Filosofia în Evul Mediu*, traducere de I. Stănescu, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 219-221.
13. Gonsette (1956) = Gonsette, J., *Pierre Damien et la culture profane*, Publications Universitaires, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain & Paris, 1956.

14. Holopainen (1996) = Holopainen, T.J., *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, capitolul 2, Brill, Leiden, 1996, pp. 6-43.
15. Holopainen (1999) = Holopainen, T.J., „Necessity in Early Medieval Thought: Peter Damian and Anselm of Canterbury", P. Gilbert *et al.* (eds.), *Cur Deus Homo*, Herder, Roma, 1999, pp. 221–234.
16. Holopainen (2006) = Holopainen, T.J., „Future Contingents in the Eleventh Century", în V. Hirvonen *et al.* (eds.), *Mind and Modality*, Brill, Leiden, 2006, pp. 103-120.
17. Holopainen (2012) = Holopainen, T., în *Standford Encyclopedia of Philosophy*, ultima actualizare: 22 octombrie 2012.
18. Knuuttila (1993) = Knuuttila, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, Londra, New York, 1993.
19. Krappe (1924) = Krappe, A.H., „An Italian Legend in Pierre Damian", *Romanic Review*, 15, 1924, pp. 94-99.
20. Leclercq (1957) = Leclercq, J., „Saint Damien écrivain", *Convivium*, 4, 1957, pp. 385-399.
21. Lesieur (2003) = Lesieur, T., *Devenir fou pour être sage. Construction d'une raison chrétienne à l'aube de la réforme grégorienne*, Brepols, Turnhout, 2003.
22. Libera (1993) = Libera, A. de, *La philosophie médiévale*, col. „Quadrige", PUF, Paris, 1993, pp. 283-288.
23. McArthur-Slattery (1974) = McArthur, R., M. Slattery, „Peter Damian and Undoing the Past", *Philosophical Studies*, 25, 1974, pp. 137-141.
24. Marenbon (1996) = Marenbon, J., 1996, „Anselm and the Early Medieval Aristotle", în J. Marenbon (ed.), *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Brepols, Turnhout, 1996, pp. 1-19.
25. Marenbon (1983) = Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy*, Routledge, Londra, New York, 1983, pp. 90-94.
26. Moonan (1980) = Moonan, L., „Impossibility and Peter Damian", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 62, 1980, pp. 146-163.
27. Parisse (2002) = Parisse, M., „Pierre Damien", în C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink, *Dictionnaire du Moyen Age*, col. „Quadrige", PUF, Paris, 2002, p. 1105.
28. Remnant (1978) = Remnant, P., „Peter Damian: Could God Change the Past?", *Canadian Journal of Philosophy*, 8, 1978, pp. 259-268.
29. Resnick (1992) = Resnick, I.M., *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's* De divina omnipotentia, Brill, Leiden, 1992.

30. Ryan (1954) = Ryan, J.J., „Report of a Recent Thesis Defended at the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Saint Peter Damiani and His Canonical Sources: A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregory Reform", *Mediaeval Studies*, vol. XVI, 1954, pp. 176-179.
31. Rudavsky (1985) = Rudavsky, T., *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1985.
32. Yolles, (2009) = Yolles, J., *The rhetoric of simplicity: Faith and Rhetoric in Peter Damian*, teză inedită cu nr. de identificare 1874/34974, Universitatea din Utrecht (disponibilă pe dspace. library.uu.nl).

Indice al pasajelor biblice

Cuprins

În colecția „Biblioteca medievală"

au apărut:

1. Boethius, *Tratate teologice*
2. William Ockham, *Despre universalii*
3. Boethius din Dacia, *Despre viața filosofului*
4. Toma din Aquino, *Despre guvernământ*
5. Pierre Abélard, *Comentarii la Porfir*
6. Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*
7. ***, *Fiziologul latin*. R. de Fournival, *Bestiarul iubirii*
8. Duns Scotus, *Despre primul principiu*
9. Toma din Aquino, *Despre fiind și esență*
10. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*
11. Ioan Scotus Eriugena, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*
12. Mathaeus de Aquasparta, *Întrebări despre cunoaștere*
13. Bernardus Silvestris, *Cosmografia*
14. Boethius, Gilbertus Poretanus, Averroes, Avicenna, Siger din Brabant, Dietrich din Freiberg, William Ockham, *Ce este un lucru? Dispute despre fiind și esență*
15. Paulus Diaconus, *Istoria longobarzilor*
16. Boethius, *Consolarea Filosofiei*
17. Andreas Capellanus, *Despre iubire*
18. Avicenna, *Cartea definițiilor*
19. Bonaventura, *Itinerariul minții spre Dumnezeu*
20. Hugo de Saint-Victor, *Didascalicon*
21. Meister Eckhart, *Întrebări pariziene și alte scrieri*
22. Ibn Țufayl (Abentofal), *Ḥayy bin Yaqẓān sau din tainele înțelepciunii răsăritene*
23. Isidor din Sevilla, *Etimologii (XI-XII)*
24. Petrus Damianus, *Despre omnipotența divină*

în pregătire:

Beroul, *Romanul lui Tristan*
Alkindi, *Despre filosofia primă*
Christine de Pisan, *Cartea cetății doamnelor*
Plethon, *Despre diferențele dintre filosofia lui Aristotel și filosofia lui Platon*